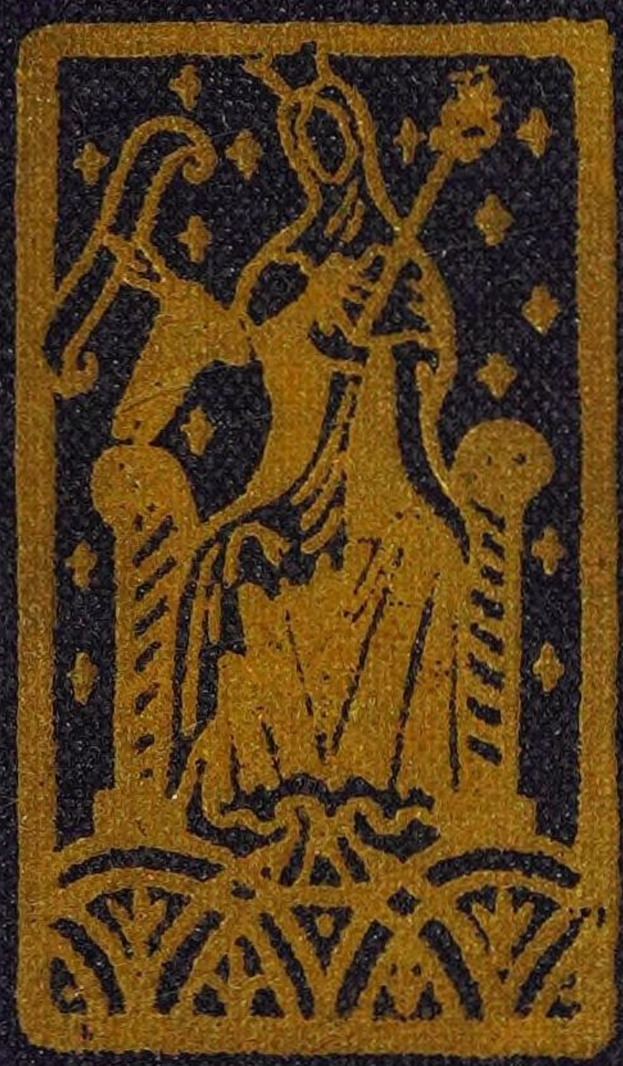


Upsala College
Library

DISCARDED

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-DGX-165

ESPAÑA, UN ENIGMA HISTÓRICO

PRIMERA EDICIÓN
Publicada en diciembre de 1956

SEGUNDA EDICIÓN
Publicada en marzo de 1962

CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ

ESPAÑA
UN ENIGMA HISTÓRICO

TOMO I

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

Upsala College
Library
East Orange, N. J.

946
S 211 e
v. 1

86747

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. © 1962, Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, calle Alsina 500, Buenos Aires.

A la República Argentina,
para mí, segunda España

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En las páginas liminares de la primera edición de esta obra descubrí la génesis y el proceso de mi empresa. Apunté cual era mi intento al realizarla, perfilé los rasgos esenciales de mi pensamiento sobre la historia hispana y concluí con la declaración de mis preferencias metodológicas y de mi propósito de no dejarme ganar por el torpe afán de deslumbrar con fantasías ingeniosas pero frágiles. No voy a repetir aquí esa presentación. El lector la hallará tras estas nuevas páginas introductorias. Juzgo que ahora sólo debo hacer algunas aclaraciones. Las precisas para anunciar cual va a ser el contenido de esta nueva edición y para explicar las ideas que presidieron mi labor al redactar la primera; algunas desfiguradas por error de críticos bien intencionados, otras por fobias o intereses personales o de grupo. Cuando un autor reedita una obra como ésta muy poco después de aparecida por vez primera, los resultados de sus estudios y de los ajenos no pueden obligarle a cambiar de criterio y a reescribir sus páginas, de no haberlas concebido y redactado enfermo de soberbia y con el propósito de asombrar al mundo mediante deslumbrantes teorías. Si procuró humildemente descubrir la verdad y se esforzó trabajosamente por captarla, los avances normales de la investigación lógicamente antes deben favorecer que contradecir sus conclusiones. ¿Se me tachará de orgulloso si digo que éste ha sido mi caso? Ningún hallazgo documental, ningún testimonio olvidado, ninguna monografía reciente, ninguna obra histórica posterior a la mía, ninguna crítica científica de ésta, ha echado por tierra mis teorías, ni me fuerza a retocarlas. Las novedades sacadas a luz por los estudiosos o en trance de ser publicadas por mí han venido y vienen de ordinario a reforzar mi construcción teorética. Y ello desde los tiempos primitivos en adelante. Las concernientes a lo hispano-romano, a lo hispano-godo, a la perduración de lo pre-muslim en la España musulmana y a la Castilla concejil han sido particularmente favorables a mi tesis.

No obstante el favor que han dispensado a mi obra lectores y críticos, sigo juzgándola una atrevidísima aventura. Creo sin embargo que se me ha acusado injustamente de haber escrito con pasión acerca del pasado de España. La pasión por explicarme y por explicar a todos el enigma de la historia española me lanzó a la tarea y me sostuvo en mi trabajo. Pero no silencié las fallas del homo hispanus *y ninguna saña ni siquiera ninguna fobia movieron ayer mi pensamiento ni mi pluma. Si me hubieran acometido, mi cristianismo y mi liberalismo las habrían además derrotado.*

He dado muchas pruebas de comprensión frente a los problemas que la pluralidad de comunidades históricas dentro de la unidad hispana plantea, cara al futuro, en el horizonte político de España. Y se comete por tanto injusticia contra mí al afirmar que he falseado la historia española al servicio de una concepción castellanista de la misma. El pasado peninsular explica nuestra diferenciación regional de modo distinto a como suelen hacer algunas minorías nacionalistas y yo no he podido alterar los hechos históricos o callarlos, al servicio de tales deformaciones.

Corren por mis venas sangres de todas las gentes de España — particularmente de castellanos, asturianos, gallegos, vascos y catalanes. Me enamoran todas las tierras peninsulares. Y en la doble nostalgia que la edad y el exilio me suscitan a diario se mezclan y entremezclan de continuo, con los recuerdos de mis dos urbes patricias de Madrid y de Avila y de sus alfoces y aledaños, los de cuantas ciudades y rincones conozco de Hispania.

Nada hay allá lejos, al otro lado del Atlántico, en la península hispana, que no halle eco vivo en mis perdurables jornadas de recordación emocionada del solar nacional. Si antaño, aunque nunca ajeno a los problemas y a las tradiciones de las zonas periféricas, viví muy centrado en la tradición y los problemas de mis tierras nutricias de Castilla, durante mis veinte años de destierro en América las perspectivas de la lejanía han cambiado mi visión de España. Se ha producido en mí una dramática integración de todos sus pueblos, regiones, paisajes, monumentos, tradiciones y cosas sin preferencias ni limitaciones; en una apetencia angustiada de volver a gozar de todas las tierras peninsulares, en sagrada y amorosa peregrinación por todos los caminos y bajo todos los soles, de uno a otro confín de la patria lejana y amada que tiene para mí los límites de la antigua Hispania. He superado mi particularismo sentimental y me he sentido sacudido por el apasionado deseo de hallar una fórmula feliz de convivencia de todos los hispanos, siempre que todos ellos se tengan por tales y acepten su común unidad de destino.

No he desdeñado por tanto la historia de ninguna de las colectividades históricas españolas y he señalado que todas, enlazadas por rasgos temperamentales comunes aunque separados por obra de nuestra singular Edad Media, han contribuido en su hora eficazmente al hacer de España y tienen iguales derechos. Pero nadie puede negar la función rectora ejercida antaño en la Península por la Corona de Castilla —de propósito no digo simplemente Castilla, porque no fue ella sino el conjunto de pueblos que los reyes castellanos rigieron quienes dieron tono a la vida española— y he debido centrar mi inquisición en la historia castellana.

Habría además deformado la realidad si hubiera ocultado los sacrificios de la Corona de Castilla a la empresa que la común herencia temperamental impuso a todos los hispanos y cómo, en momentos difíciles de nuestro pasado, siguió políticas internacionales contrarias a su tradición y a su interés. Y habría cometido injusticia con Castilla de haber aceptado las gratuitas afirmaciones de sus émulos sobre la opresión por ella de los otros pueblos de España y sobre su responsabilidad exclusiva en nuestra caída histórica. Esa responsabilidad es indemostrable y fue Castilla quien más sufrió en nuestra gran crisis. Nunca oprimió a ningún pueblo peninsular. Han sido hombres no castellanos quienes han regido la patria común durante los últimos siglos. Y sus enemigos silencian además el gran servicio que hizo a todos los españoles de ayer y de hoy conquistando América.

Quiero salir también al paso de otra objeción que más he oído que leído. Aludo a la desproporción, fácil de percibir, entre la atención que consagro al medioevo hispano y a la modernidad peninsular y a la evidente brusca declinación de mi indagación del enigma de España al filo del año 1600. Aunque desde el paleolítico hasta hoy ninguna página de la historia española me es extraña, naturalmente me han interesado siempre más los siglos que transcurren entre la caída de Roma y el descubrimiento de América. Sin su cabal conocimiento no habría podido intentar la aventura de explicarme el pasado de Hispania. Porque como mis lectores habrán podido o pueden comprobar, en esa época de nuestro ayer maduró nuestra personalidad y se marcaron rumbos a nuestra vida histórica. Sin sus singularidades no se habría perpetuado nuestra herencia temperamental primigenia y ni España habría llegado a ser como es, ni los españoles habríamos mostrado la silueta que nos ha distinguido de mediterráneos y de occidentales. Y como no he intentado escribir la historia de mi patria sino comprenderla, no sólo me fue lícito sino forzoso intensificar mis búsquedas y mis reflexiones sobre los siglos de nuestro pasado anteriores a la cristalización de la España que ha ido dando tumbos hasta

hoy y a la acuñación del homo hispanus *que rigió los destinos de Occidente durante más de una centuria.*

Un ilustre historiador ha limitado acaso demasiado el contenido de mi obra y de los frutos de mi empresa. Cierto que me interesó conocer las características múltiples del sujeto de la historia de España, del que acabo de llamar y he llamado muchas veces homo hispanus; *o dicho de otra forma, fijar los rasgos esenciales de la pura españolía. No he de protestar porque se incluya esa tarea dentro de lo que se califica de antropología histórica. Creo que no me cabía libertad de opción porque sólo conociendo la historia de la acuñación temperamental del español podremos descubrir el misterio de España. Pero quien me haya leído y me lea deberá reconocer que he hecho mucho más. Que he intentado desentrañar muchos problemas históricos —sociales, institucionales, culturales, económicos— del pasado peninsular, para descubrir no sólo la forja de la españolía moderna, sino el difícil y zigzagueante camino del hacer de España y de su acción en el ayer del mundo. Y que he señalado además las proyecciones de mi investigación sobre nuestro previsible futuro, en la formación de la conciencia nacional.*

Se me ha reprochado no haber validado suficientemente los contactos entre Oriente y Occidente en la afirmación de la contextura vital española. El lector podrá hallar sin esfuerzo en esta obra el frecuente reconocimiento de la recepción por la cristiandad peninsular de formas culturales hispano-musulmanas; pero como las masas islamitas peninsulares eran en su inmensa mayoría de pura estirpe hispana, no pudieron transmitir una estructura funcional arábiga de la que carecían. Y podrá comprobar la realidad de que en la labra de lo hispánico fue mucho más eficaz la prolongada pugna que las fugaces relaciones pacíficas entre moros y cristianos. Algunos han minimizado aquélla y convertido éstas en habituales y continuas. Pueden fecharse empero las brevísimas etapas en que la cristiandad y la muslimería vivieron en paz, en el curso de los siglos durante los cuales se enfrentaron y lucharon. La cronología de los hechos de armas no deja lugar a dudas.

He sostenido en mi libro que las largas centurias de razzias y algaras, de sorpresas y combates, de cercos y batallas, de victorias y derrotas, de avances y retrocesos, de pueblas y colonizaciones rurales y de fundaciones y repoblaciones urbanas fueron decisivos en la afirmación de la vieja estructura funcional hispana premuslim. Algún crítico me ha objetado que como la frontera fue avanzando hacia el sur esas empresas no habrían podido modelar el temperamento de los españoles norteños. Claro que

el alejamiento de la lucha llegó a atenuar las hirientes aristas de los que vivían ya seguros frente a los posibles zarpazos de los islamitas. Pero no debe olvidarse que el gran avance de la raya meridional de la cristiandad hispana tuvo lugar en la primera mitad del siglo XIII, *más de quinientos años después del comienzo de la guerra divinal contra los islamitas. Y ese largo período fue sobrado para afirmar la herencia temperamental primitiva de los pueblos septentrionales. Porque importa recordar que las dos monocordes empresas: reconquista y repoblación, fueron realizadas, no por los hispanos del sur, afinados por milenios de recepción de la vida y la cultura mediterráneas, sino por gentes que habían vivido milenios aislados de ellas y que habían recibido el aporte vital de los godos y con él habían retrogradado a un estilo de vida superado por los pueblos españoles del mediodía. Y de tal modo la guerra y la repoblación marcaron a fuego el ánimo de castellanos y leoneses que cuando aquéllas se interrumpieron, Castilla se hundió en bárbaras contiendas civiles.*

He escrito repetidamente acuñación, cristalización, labra, forja refiriéndome al proceso de formación de lo español y de España. Y en verdad he ido estudiando los zigzagueos de esa doble empresa. Ese estudio me ha enfrentado con las etapas sucesivas de lo hispano. Sólo con perversa intención confusionista puede presentárseme sosteniendo la perpetuación a través de milenios de una y la misma españolía: la existencia del homo hispanus *con sus caracteres esenciales en el hombre de la Cueva de Altamira y su prolongación sin variantes hasta nuestros días. Mis lectores ayunos de saña pueden advertir fácilmente cual ha sido mi tesis*

Me he alzado contra la absurda y torpe teoría de que lo español es posterior al 711. Es difícil evitar una sonrisa ante la afirmación —de un tan exquisito ensayista como peregrino historiador— de que todo lo ocurrido en la Península antes de la invasión islámica cae fuera de la historia de España. Las guerras celtibéricas, lusitanas o cántabras que descubren la contextura vital de los peninsulares de entonces y que contribuyeron a forjar la de sus sucesores, serían meras páginas de la historia romana; y los esfuerzos de Leovigildo, Recaredo y Recesvinto en la cristalización de España y de lo hispano, serían pura historia germánica. Con la misma sin razón podríamos considerar meros avatares de la historia del califato de Damasco las batallas de Guadalete y Covadonga, incluir la gesta del Cid en la historia almorávide y excluir de la nuestra la jornada de las Navas, todas decisivas en la afirmación y mudanza de lo hispano.

Ningún historiador digno de tal nombre da por surgida en la remota prehistoria la contextura vital de ninguna comunidad humana. Cualesquie-

ra que sean mis torpezas y mis limitaciones, no ha podido pasarme por las mientes la idea de que lo hispano habría ya cristalizado durante el paleolítico superior, como han afirmado escuderos del ensayista a quien antes he aludido, y jamás he sostenido ni siquiera sospechado la congelación de lo hispano primitivo. He defendido que lo español ha ido madurando muy despacio y que sus raíces más profundas toman sus jugos en los más viejos tiempos del pasado peninsular. Porque ya entonces comenzaron las antibiosis y las simbiosis que nos fueron dando vida; porque ya entonces comenzaron, en el Finis Terrae del mundo antiguo, las pugnas y los contactos entre pueblos y culturas que fueron haciendo y afirmando nuestra herencia temperamental; pugnas y contactos que más a nuestros ojos continuaron durante la Edad Media en el fondo de saco que ha sido Hispania hasta 1492.

He repetido muchas veces en el curso de esta obra que no ha habido una sino muchas y sucesivas formas de españolía antes y después de la conquista musulmana y antes y después del descubrimiento de América. Naturalmente existen semejanzas y parentescos entre esos distintos especímenes del homo hispanus *que se han sucedido a través de los siglos —lo extraño sería lo contrario— y por lo peculiar de nuestra historia estamos más cerca de nuestros abuelos primigenios que otros pueblos de Occidente. Para descubrir el enigma histórico de España he debido estudiar las características que perduraron de los españoles primitivos a través de los siglos, las variaciones y afirmaciones de su herencia temperamental en el curso de la historia y las causas de esas prolongaciones, cambios y mudanzas hasta la aparición, no de lo auténtico hispano, sino de lo español que ha llegado hasta hoy. Pero el estudio de ese proceso excluye a las claras la idea de que un mismo estilo de vida perdurase desde los hombres de las cavernas cantábricas hasta los de ahora.*

Si hay historiadores en el año 3000 —Ibn Hayyân no pudo sospechar en el siglo XI *que en el* XX *le comentaríamos en Princeton y en Buenos Aires pero hoy miramos al porvenir con ojos diferentes— tales historiadores —¿serán blancos?— comprenderán bien la sucesiva pluralidad de españolías y tendrán que prolongar sus búsquedas y sus reflexiones sobre el pasado español hasta mucho después de la época en que yo las he interrumpido por juzgar que en tal sazón habían ya cristalizado los rasgos esenciales del* homo hispanus *de hoy. Y claro está que en el curso del milenio que habrá de separarlos de nosotros tropezarán con nuevos y sucesivos especímenes de españoles, distintos de los que cabe discriminar al historiador de nuestra época y también distintos entre sí. Confío en que*

para entonces el saber histórico y la historiografía habrán avanzado lo bastante para que a nadie se le ocurra la idea de que sólo deban ser calificados de españoles los moradores de la Península desde un año preciso del próximo tercer milenio, desde el 2711 por ejemplo —¿sufrirá Europa en tal fecha otra invasión afroislámica pareja de la que padecimos en 711?— Imagino que ningún historiador del año 3000 pensará que nosotros, los angustiados peninsulares de hoy, no hemos sido auténticos hispanos y que nuestra dramática historia de estos días perturbada por la pugna entre Oriente y Occidente, fuera y dentro del solar nacional, no ha sido en realidad historia de España sino historia de los Estados Unidos o de Rusia. Y espero que nadie dudará en tal año de que deben ser calificados de españoles cuantos han vivido en España a través de los siglos conforme a la contextura vital peculiar de cada época.

Y no quiero proseguir estas aclaraciones y rectificaciones, poca cosa dada la variedad de temas y la extensión de esta obra, pero tal vez a la postre fatigosas. Además, mis lectores saben, o podrán comprobar, con qué rigor he procurado construir mis teorías. Les brindo algunas novedades en el texto de esta segunda edición y en los apéndices con que la apostillo. Y sólo me resta llamar su atención sobre las luces de esperanza que permite entrever en el horizonte del futuro de España y de la América hispánica mi interpretación del enigma de la historia española.

Españoles e hispano americanos después de leer mi medroso diagnóstico de los males de España y de lo hispano —un crítico italiano lo ha calificado de formulación de metapolítica— habrán comprobado que no padecemos una tara hereditaria ni un mal incurable. He demostrado que nuestras disimilitudes frente a los otros pueblos de Occidente y nuestras crisis y caídas han sido resultado de accidentes históricos en que no nos cupo responsabilidad y de errores de hombres ocasionalmente rectores de nuestros destinos; de accidentes que no se repiten necesariamente, de hombres hace siglos desaparecidos o que vamos desapareciendo, y de errores que conocidos y estudiados pueden ser evitados y corregidos.

Para soslayar en lo posible los zarpazos del azar y para remediar las consecuencias de los pasados yerros, es ante todo necesario que españoles e hispanoamericanos venzan su complejo de inferioridad, a veces doblado de estériles soberbias. Las caídas y las crisis actuales de los pueblos que nos superaron y nos deslumbraron —no las contemplo con placer— deben enseñarnos a justipreciar históricamente las nuestras. Del orgullo satánico pasamos antaño al pesimismo mimético; hoy podemos abrirnos a la esperanza. "Los ríos van a la mar/ayer se cayó una torre", dice una copla

andaluza. Al contemplar cómo se están cayendo otras que nos parecían firmísimas y eternas podemos juzgar menos sombríamente del derrumbe de la nuestra. Y como los ascensos de pueblos, hasta ayer atrasados y al parecer mal dotados para la ciencia y la técnica, nos permiten confiar en parejas mudanzas ascencionales, creo que podremos enfrentar más corajudamente el porvenir.

Se acerca una mañana decisivo en nuestra historia. Los españoles debemos prepararnos para no caer en las tentaciones que han esterilizado muchas de las ocasiones promisorias que se nos han brindado en nuestro ayer. El conocimiento de la íntima realidad de nuestro pasado, y no sólo en sus proyecciones literarias, y la meditación sobre su realidad radical, puede ayudarnos a evitar en el futuro próximo los escollos en que antaño naufragamos. Ha sido esta obra mucho menos leída en España que en América porque aquí y no allí se publicó. Para que pueda aprovechar a mis connacionales en la esperanzadora coyuntura que ante ellos ha de presentarse —los remolinos de la Europa en perspectiva la hacen inevitable— he consentido en su segunda rápida edición tal como va, sin alterar su tono polémico, y sin aderezarla para las versiones que me han sido propuestas.

¿Me engaño al creer que mis páginas pueden colaborar al cambio de ruta de la vida española? Es seguro que algunos rasgarán sus vestiduras al leer estas palabras y acaso gustarían de lapidarme, por soberbio, y que otros, tras burlarse de mi candidez, me llevarían al limbo de la mano, acusándome de ingenuo. Acepto resignado los dos juicios. Pero es tal mi angustia ante el temor de que otra vez fracasemos en la elección de nuestra senda que, aun a trueque de merecer befas o dicterios, deseo brindar a los españoles ocasión para que mediten sobre nuestro porvenir al enfrentarse con mi interpretación de nuestro pasado. Si este libro ayuda a las generaciones jóvenes de España a no perderse en nuevas encrucijadas, vengan enhorabuena burlas e injurias. Una pobre colaboración al remedio de nuestros errores me compensará de una vida de trabajo, en continuo estudio de la historia española y en continua reflexión sobre ella, a la espera, nunca pasiva, de una nueva y renaciente España.

EL PORQUÉ DE ESTE LIBRO

Todos y cada uno de los pueblos del mundo muestran características temperamentales más o menos disimiles; todos descubren inclinaciones anímicas, reacciones emocionales, preferencias críticas o valorativas, impulsos o desdenes, tensiones o impotencias... colectivas que los personalizan como agrupaciones humanas unitarias. Pero no es menos cierto que algunos pueblos, nítidamente distintos, se enlazan entre sí por su relativa coincidencia al enfrentar el mundo, el hombre, la vida... Son incuestionables las singularidades de la contextura vital hispánica. España se distingue de los dos linajes de comunidades históricas con los que lógicamente debería coincidir. No se deja enmarcar dentro de las estructuras funcionales de los pueblos mediterráneos ni de los pueblos del llamado Occidente. Se aleja de cada uno de esos grupos más que se acerca a ellos. Con ser grandes las diferencias que apartan la raza y la tierra hispanas de la raza y la tierra de esas dos familias de colectividades nacionales —quede dicho que usaré el concepto nación liberado de su cargazón temática actual—, esas diferencias no bastan a explicar las que señalan a los españoles. Esos contrastes hunden por tanto sus raíces en la vida pretérita de España — quede dicho también que doy a España contornos peninsulares, pues suscribo las palabras de Camoens: "portugueses y castellanos, porque españoles lo somos todos". Cada uno de los pueblos del mundo constituye un problema histórico. Sólo la historia puede explicar las peculiaridades de su cosmovisión y de su manera de estar en la vida — hoy no cabe discutir que el hombre y las sociedades humanas son ante todo historia. Pero lo tajante de nuestras disimilitudes frente a las comunidades nacionales étnica y geográficamente emparentadas con la nuestra, eleva de categoría la génesis de nuestra idiosincrasia. La convierte, de problema, en enigma. Y nos dispara hirientes saetazos al suscitarnos de continuo, a cada hora, el interrogante que encierra esa nuestra innegable discrepancia; al plantearnos el enigma histórico de España.

Ese enigma ha tentado a multitud de pensadores, historiadores, políticos... españoles y extranjeros. Desde hace varios siglos. Desde que fué notorio el apartamiento de las rutas hispanas y de las rutas de Occidente. Y más aun desde que nuestra crisis histórica constituye tema de meditación para los hombres de acción y de pensamiento de allende y de aquende el Pirineo. La proyección de nuestro estilo de vida a los pueblos de este lado del Atlántico ha ampliado la importancia histórica de nuestra unicidad y el número de los interesados en conocer sus causas.

El enigma histórico de España abarca dos cuestiones: la auténtica silueta y los límites efectivos de nuestras singularidades —importa no hipertrofiar el volumen de las mismas— y las raíces milenarias, la génesis multisecular y el proceso causal de tales diferencias. No pueden estudiarse por separado las dos facies del problema. Analizar el talante hispano desinteresándose de sus causas es renunciar a comprender la entraña misma de su originalidad y lleva en derechura a errar sobre la íntima compenetración de la realidad histórica y los españoles. Y nadie puede aventurarse a historiar la forja de nuestra peculiar herencia temperamental desdeñando descubrir sus proyecciones de ayer y de hoy.

Son dos cuestiones estrictamente históricas. Las dos aparecen erizadas de espinosas dificultades. Nada más fácil que engañarse al señalar los verdaderos perfiles de la estructura hispánica de vida y al sobrepesar sus discrepancias frente a los de cualquier otro pueblo de Occidente. Y no es menos arriesgado examinar la curva genética que ha podido llevar a la cristalización de lo español. Ambas cuestiones han solido ser analizadas demasiado torpemente. Porque se las ha considerado con pasión y a veces con saña; o entrañable y angustiadamente. Porque han sido enfocadas desde campos de visión poco propicios y conforme a caducas concepciones históricas. Porque han osado enfrentarlas quienes no eran historiadores, carecían del sentido de la historia e ignoraban en verdad el pasado de España. Porque perturbaba su examen el humanal ardiente gusto de los estudiosos por las explicaciones ingeniosas y sorprendentes.

Desde que, en plena juventud, leí la España Invertebrada *de Ortega y Gasset, me vino a las mientes la orgullosa intención de escribir un día una interpretación histórica de España. Era yo entonces un aprendiz de historiador que sabía muy poco de historia española. Cuando me adentré en su estudio pude comprobar lo mal que conocíamos todavía el pasado nacional. Comprendí lo caduco de todos los ensayos interpretativos de las singularidades hispanas y que cualquier nueva teoría de conjunto acerca de la contextura temperamental de los peninsulares estaba condenada a ser*

aventada por el más leve viento crítico, mientras siguiéramos ignorando nuestra historia. Urgía una investigación detenida de muchas cuestiones todavía desconocidas o apenas entrevistas del ayer español, del que sólo había sido estudiada, a medias, la superestructura política, guerrera y cortesana. Y urgía tanto más cuanto que el despertar de la conciencia histórica en la Europa contemporánea y la aceleración del proceso histórico de nuestra crisis nacional requerían, como imperiosa necesidad, la aguda consideración del pretérito hispano.

Yo no podía proveer a tal urgencia. Me fué forzoso renunciar al juvenil proyecto y proseguí estudiando los temas de la historia medieval que suscitaron mi atención. Sabía que mi labor no alcanzaba el más alto rango de la auténtica creación histórica. Pero juzgaba que antes de adentrarme en la meditación del íntimo sentido de la historia de España era preciso conocer su verdadero desarrollo, mediante un lento y múltiple esfuerzo erudito. Pensaba, como acaba de escribir Bataillon, que importa "primum legere, deinde philosophare".

Pero los españoles somos harto impetuosos y osados y demasiado inquietos e impacientes y no supimos esperar, en silencio, la hora propicia para escribir sobre sólidos cimientos acerca de la génesis de nuestra estructura funcional. Muchos aventuraron nuevas hipotéticas explicaciones de nuestro ayer y de nuestro hoy, mientras proseguía la colectiva investigación del pasado patrio. Y yo mismo, no obstante mi convicción acerca de lo poco que sabíamos de la historia española, me atreví, hace más de veinticinco años, a publicar, en un brevísimo ensayo histórico-literario, que titulé España y el Islam, *mis pobres conjeturas de entonces sobre la acuñación de la herencia temperamental de los hispanos.*

Un dramático porqué me lanzaba de continuo con violencia hacia el examen y la meditación de la historia española. Amplié mi conocimiento del pasado de España, remontando mis estudios y mis reflexiones hacia la prehistoria y prolongándolos hasta los tiempos nuevos. Desbordé los horizontes de mi labor historiográfica, del ceñido campo de la investigación erudita hacia la consideración del sentido mismo de la historia. Deambulé, a las veces, por los caminos polvorientos de la vida pública. De tratar a las sombras del ayer pasé a frecuentar a los apasionados y vehementes españoles de hoy. Y fuera de la patria, en Europa y en América, me fué posible contemplar a España bajo luces muy distintas. Durante dos largas décadas he ido exponiendo mi pensamiento sobre la génesis histórica de España, por escrito y sobre todo viva voce, more hispanico *—en cursos y conferencias diversas y en algunos ensayos—, a la tímida espera de poder*

publicar un día la obra soñada en la ya lejana juventud. Pero entretanto ha publicado Américo Castro España en su historia *y esa publicación me ha creado un ingratísimo problema de conciencia.*

Todavía en 1942 rechazó por dos veces mi viejo colega y amigo, en Lo hispánico y el erasmismo, *mi añeja teoría sobre los resultados decisivos que los contactos pugnaces y pacíficos de España y el Islam habían producido en el hacer de nuestra patria común. De pronto, nuevo Saúl y también en el camino de Damasco, Castro se convierte a la doctrina que había combatido y, desenvolviéndola y transformándola, con gran agudeza y audacia, se lanza apasionadamente a demostrar que todo en España es resultado del maravilloso desborde de la marea arábigo-hebraica sobre los arenales peninsulares.*

Me dispuse a leer España en su historia *con ánimo propicio y con esperanzada confianza, pues era grande y sin reservas el crédito que me merecían el saber y la inteligencia de su autor. Pero muy pronto empecé a sorprenderme ante la desmesura y lo hiperbólico de las tesis de Castro y ante lo flaco de sus cimientos, las fallas de su método histórico, su desdén hacia importantes fuerzas generadoras de la historia y sus más que aventuradas conjeturas.*

Sin la aparición de España en su historia *yo habría aún tardado muchos años en decidirme a escribir una obra tan ambiciosa como ésta, si es que alguna vez me hubiera al cabo decidido a escribirla. El temor a abordar una nave tan bien defendida por la artillería de cuanto ignoramos todavía sobre el ayer hispano, habría ido moviéndome a aplazar, tal vez* sine die, *la gran aventura. La audacia de Castro suscitó la mía.*

El enigma histórico de España continuaba en pie después de la publicación de España en su historia. *No podía satisfacerme su explicación monocausal. Vacilé mucho antes de lanzarme a una empresa pareja de la por Castro acometida. Mas el temor de que sus teorías pudieran convertirse en básica interpretación de la historia española en las décadas próximas —por la magnética seducción que su obra suscita— y mi apasionada devoción por la verdad, me decidieron a examinar de nuevo y despacio el enigmático problema de España, y a publicar al cabo mis reflexiones sobre él.*

En busca del enigma histórico de España me ha sido forzoso bucear bajo aguas muy diversas y asomarme a muy varios horizontes. La España anterior a la invasión árabe cuenta para mí en el nacer de la estructura hispánica de vida. No la juzgo en estado de nebulosa ni la supongo inoperante. Creo que en el largo correr de los muchos siglos que precedieron al desembarco de Tariq y de Muza se había forjado una disposición fun-

cional digna de tenerse en cuenta. No desprecio la milenaria unidad de la tradición mediterránea ni los frecuentes y repetidos contactos entre los pueblos del Cercano Oriente y España, antes del 711. No me parece lícito prescindir de las huellas de lo premuslim en la España musulmana, ni de las diferencias que apartaron lo islámico oriental de lo islámico español. Estimo preciso examinar con rigor los contactos entre lo hispano cristiano y lo hispano musulmán. Considero a la historia política del Medioevo peninsular cantera viva de sugestiones luminosas para juzgar de los procesos de que fueron surgiendo España y los españoles. Tengo por frágiles cualesquiera construcciones teoréticas que no se basen en una ceñida discriminación de las fuentes y que se apoyen en frases aisladas y en demasiado audaces paralelos. Olvidar la cronología o saltar sobre ella me parece pecado imperdonable al estudiar el pasado español. No desdeño la erudición: los hechos no son la historia, pero no puede hacerse historia prescindiendo de ellos. Se ha negado que la geografía rija el curso de la vida histórica. Suscribo esa negación, pero no me permito prescindir de la influencia ejercida por el medio geográfico en el acuñarse de la personalidad de cada pueblo. No puedo soslayar el examen de los problemas económicos. No cabe ver en el curso del pasado la pura acción de necesidades y de apetencias materiales; pero el modus operandi *de cualquier comunidad humana no ha podido madurar en un puro mundo de ideas, desprendido de todo contacto con la tiranía eterna del vivir. En el gigantesco entrecruce de acciones y reacciones que es la historia, las fuerzas espirituales y materiales se han influído de continuo. Aunque no soy positivista miro a lo biológico como factor activo de las creaciones humanas y de la vida histórica. Tanto pecan los que desatienden la magnífica proyección de lo espiritual en la existencia de las comunidades nacionales como los que hoy niegan a este pobre cuerpo humano que encarcela nuestra psiquis la más mínima acción en nuestra existencia individual y en el existir histórico. Juzgo peligroso confundir lo vital con lo cultural, pero no dudo de la fecunda conexión de ambas energías humanas para explicar el curso de la historia. No puedo prescindir de los grandes tirones dados —a veces hacia adelante y a veces hacia atrás— por las individualidades de excepción en el pretérito navegar de los peninsulares y por ende en el madurar del estilo vital hispánico. Creo en la eficacia como fuerza motriz de la historia: del temperamento, las inclinaciones anímicas y el dinamismo volitivo de cada hombre de carne y hueso, y de las ilusiones, ideales y pasiones —"codicias, amores, miedos"— de las masas. No menosprecio lo lingüístico ni lo literario como motor y expresión de lo histórico, pero no puedo prescindir de los*

marcos institucionales —sociales y políticos— dentro de los cuales ha madurado la vida de los pueblos; han influído hasta en las creaciones filosóficas, poéticas o artísticas de pensadores, escritores y artistas. Otorgo función primordial en el acuñar de la personalidad comunal española a la doble y perdurable tarea de la reconquista y de la repoblación del solar nacional; incidió decisivamente en todos los aspectos espirituales, económicos, políticos, sociales, emocionales... del vivir hispano. No tengo por conclusa la fragua de la contextura temperamental de ninguna nación en ningún momento de su historia y por ello no puedo prescindir del golpear del martillo de la Modernidad sobre el yunque de nuestro Medioevo en la forja de lo hispánico. Y me parece también indispensable rastrear el lento proceso de cristalización de España como unidad nacional y el enfrentamiento milenario de España y de Europa, para descubrir el modo de ser y el talante del pueblo español y los rasgos contemporáneos de la pura españolía.

He ahí un largo rosario de disentimientos frente a las concepciones historiográficas de Castro. No reflejan sino parcialmente las mías. Y como me parece indispensable que el lector las conozca para que pueda juzgar de los límites de mi intento, he de consagrar a exponerlas el primer capítulo de esta obra.

¡Extraña historia la de España! Rara vez los españoles han podido vivir bien arrellanados en su tierra. La historia de todos los pueblos se ha hecho un poco desde dentro y otro poco desde fuera. En la nuestra, a lo menos en muchas de sus etapas decisivas, desde fuera se ha vertido en el solar nacional el torrente que ha puesto en movimiento la turbina generadora de la energía histórica. Porque la Península fué durante milenios el fondo de saco del mundo; hasta ella llegaron por todos los caminos terrestres o marítimos las vanguardias de los emigrantes, conquistadores o colonizadores, de Europa, de Oriente o de África; y en ella lucharon y se mezclaron con quienes habían llegado antes que ellos y habían ya constituído unidades culturales y vitales. Y así desde el paleolítico inferior, desde muchos millares de años antes de Cristo, hasta la invasión de los Beni Merines africanos, durante el reinado de Alfonso X, el Sabio, en la segunda mitad del siglo XIII. ¿Cómo dudar de que esa singular conjunción guerrera y pacífica, en el Finis Terrae *del mundo antiguo, de muchos pueblos y culturas distintas, hubo de crear y de afirmar un singular estilo de vida?*

Es un perfil de pesadilla el de la fiebre histórica española. Otros pueblos han tenido que realizar sangrías periódicas para, mediante voluntarias aventuras exteriores, liberarse de la excesiva presión de la sangre en

sus arterias. Los españoles no han tenido precisión de usar tales remedios. Otras comunidades históricas, menos habituadas que la nuestra al milenario juego de resistencia al invasor foráneo y de captación de extrañas culturas, ¿no habrían perdido su ser esencial, si se hubiesen hallado en situación pareja de la que hubieron de afrontar muchas veces los hispanos?

Ningún pueblo europeo ha llevado a cabo una aventura tan dilatada y tan monocorde como la que implicó la reconquista y la repoblación del solar nacional, desde Covadonga (722) hasta Granada (1492). Ninguno ha vivido como nosotros cerca de ocho siglos con una frontera siempre abierta y en avance. Ninguno ha presenciado los continuos y colosales trasiegos humanos que en la Península fueron precisos para repoblar el país ganado al enemigo. Ni siquiera cabe el estricto paralelo entre esos desplazamientos colonizadores y los que han hecho y están haciendo América, por lo que tenían los nuestros de empresa a la par migratoria y guerrera: tras la batalla, la puebla; y tras la puebla, la batalla. Aunque sin paradoja podamos ver prefigurada la historia americana de ayer y de hoy en la historia medieval española; el hombre nuevo del Nuevo Mundo, en el nuevo hombre de la España renovada por la reconquista y la repoblación, y las peculiaridades temperamentales y las fallas operativas de estos jóvenes y mezclados pueblos de América en las fallas y peculiaridades de los pueblos mestizos y jóvenes del Medioevo hispano.

¡Extraña historia la de España! La Península se ha hallado, de continuo, en perpetua fermentación catalizadora, pero también en perpetua antibiosis eruptiva. Si las simbiosis sucesivas fundían estilos de vida y esencias culturales, las repetidas antibiosis afirmaban y prolongaban muchos rasgos de la disposición funcional de los hispanos primitivos y de las proyecciones de su primigenia estructura cultural. Como consecuencia de ese perdurable tira y afloja, hacia el ayer y hacia el mañana, el río de la historia española, si, naturalmente, nunca ha retrocedido hacia su nacimiento, ha avanzado siempre más despacio que los otros ríos históricos de la Europa de Occidente; e incluso después de los inevitables saltos torrenciales que ha debido de padecer o de gozar, las tradiciones históricas han conservado entre nosotros vida muy dilatada y han perdurado muy vivaces los remotos caracteres de nuestros abuelos de hace dos mil años.

Pero claro está que esos dos mil años no han pasado en balde. Porque nunca pasan en balde dos milenios en el continuo e ininterrumpido fluir de la historia. Y porque no los vivimos en la estratosfera histórica sino en una de las encrucijadas de caminos del mundo antiguo, del medieval y del moderno. Y los vivió un pueblo estrechamente vinculado a la matriz

común del Occidente. No hemos recorrido las mismas rutas seguidas por la colmena de naciones de ella nacidas; pero sin nosotros ellas habrían tomado otra senda muy distinta. El Occidente mismo no existiría y sería incomprensible sin España. Porque no hemos sido un pueblo deudor, sino un pueblo acreedor de Europa. Aunque otra cosa crean quienes en esta hora —en cada hora triunfa una escala peculiar de valores que la hora anterior no estimó de igual modo y que la hora siguiente jerarquizará de otra manera— otorgan crédito preferente a actividades y creencias humanas que el homo hispanus *—es injusto decir que no ha sabido— no ha podido llevar a cabo. Aunque otra cosa crean quienes a la hora de hoy desdeñan las gestas y las creaciones que nosotros hemos realizado y valorado y seguimos realizando y valorando.*

Desempeñamos papel decisivo en el cuajar de la Edad Media. Época de hondas transformaciones en la organización política y social y en las sendas de la vida del espíritu, España hizo posibles tales cambios actuando de vanguardia y de maestra de Europa. Fué escudo y centinela de Occidente frente al Islam, que había consagrado, con el refrendo religioso, el despotismo de los césares de Oriente y que acabó anquilosando a las comunidades nacionales que le siguieron fieles. Su vigilia secular, adarga en ristre cara al África, permitió a Europa desenvolver primero y superar después el régimen feudal, allanando el camino que había de llevar hacia las sociedades políticas modernas; y le permitió forjar la estructura funcional que había de conducir hacia la contextura vital de los tiempos nuevos. Y como a la par, mientras Europa yacía desmedrada y misérrima espiritualmente, en España florecía la civilización arábiga, que había conservado y transformado las viejas esencias de la cultura antigua, a través de los Pirineos pasaron a fertilizar las tierras de Occidente ideas, ciencias, técnicas... de que ellas carecían

Y en el alborear de la Europa y del mundo modernos, España supo cumplir también dos misiones tan diversas como complementarias. Con los descubrimientos geográficos y con su conquista y colonización del Nuevo Continente abrió ancha senda al porvenir. No sólo extendió, amojonó y cultivó el solar occidental del Occidente; facilitó, además, la eclosión científica moderna al exaltar las fecundas posibilidades que brindaba una nueva manera de acercarse a las cosas, en ruptura con la tradición todavía vigente de la ciencia antigua. Y, ahincada en la tradición católica universalista del cercano Medioevo, enraizó en el pasado la sociedad novísima, y defendió, frente a la razón, los fueros nunca caducos del espíritu, y frente a la moral del éxito, la fidelidad a un orden superior de valores.

Las aguas a veces estancadas y a veces turbulentas de la sensibilidad religiosa de Occidente fueron ora agitadas, ora purificadas por los españoles; y, pese a Castro, el pensamiento hispano aportó, en su día, las ideas esenciales de uno de los períodos decisivos en la historia de la cultura: las ideas esenciales de la Reforma Católica y de su proyección en la filosofía del Barroco – al afirmarlo coincido con Burckhardt y con Weissbach. Pero los españoles hicieron mucho más que aventurarse por los caminos de lo numinoso. Miraron al cielo con los pies bien asentados en la tierra.

La herencia temperamental de un pueblo supone la realización de un ideal de vida. La nuestra se acuñó como resultado de una serie entrecruzada de procesos históricos. El angustioso "querer ser" de los lentos primeros siglos de la reconquista –porque quisimos ser pudimos salvar nuestra propia personalidad– afirmó el ancestral ímpetu vital hispano. El querer al puro servicio del perdurar se prolongó en un "querer demasiado", al margen de los sueños del espíritu y de las reservas de la razón; en una voluntad de dominio y señorío, en un esfuerzo por imponer sus ideas y sus ideales a botes de lanza y en un buscar a golpes de espada el medro y la riqueza. Ese ímpetu vital, vertido torrencialmente en la acción, provocó la extrema tensión de los resortes de lo individual, tensión que empujó al hombre contra el hombre y le movió a erguirse ante la Divinidad, seguro de merecer su prodigiosa ayuda y su perdón postrimero, como recompensa de un servicio vasallático, en que jugaba su vida por defender y propagar su santo nombre. En ese clima psíquico, la pura razón fué vencida por la razón vital – quiero decir por el pensar al servicio del vivir. Celestina dijo a Pármeno: "Loco, ¿qué es la razón?" Esa victoria canalizó la atención de los peninsulares hacia las especulaciones ético-jurídicas reguladoras de las proyecciones de la voluntad y de las dificultades de la convivencia, con preferencia al escrutar de los misterios del hombre, de la naturaleza y de la vida. La razón fué también enfrentada por el espíritu: aliento suprarracional y supraemocional que guía los forcejeos del hombre en las regiones que la razón pura no puede captar y que la pura emoción no debe regir. El espíritu alcanzó tal estimación valorativa –San Juan de la Cruz escribió: "Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; sólo Dios es digno de él"–, que el homo hispanus *elevó muy alto la dignidad humana; tan alto que hasta las masas populares sintieron con vivacidad extrema los trallazos del orgullo, de la vergüenza y del honor – en* Peribáñez, Fuente Ovejuna *y* El Alcalde de Zalamea *colaboraron la vieja tradición social hispana y el ingenio de sus autores. Y en el juego de fuerzas históricas de los tiempos nuevos, al arder nuestra Modernidad inicial en un*

gigantesco cortocircuito, en cuyas causas apenas cupo responsabilidad a los hispanos, se afirmaron los viejos rumbos de nuestra vieja historia.

Esa serie de procesos históricos y otros concomitantes, desbordando las lindes estrictas de lo religioso, han moldeado un arquetipo humano que puede admitir, confiado, el menos simpatizante paralelo con los que han acuñado las otras comunidades nacionales nacidas de la misma matriz que nosotros. Que nuestro reino no sea de este mundo de hoy, importa poco. Insisto en hacer resaltar la caducidad de todo lo terreno, es decir, de todo lo histórico. Caducarán los ideales de vida de hoy. Entonces... Pero basta por ahora. Ahí está mi libro, en que desenvolveré y apostillaré mi pensamiento.

No he tenido la intención de escribir un mero ensayo histórico-literario; cuarenta años de consagración al estudio de la historia de España me dan esperanzas de haber logrado mi propósito. Varios capítulos de esta obra son embriones de libros futuros: unos, porque sus temas me tentaban hace años y habían merecido, antes, que les consagrase una mayor o menor atención —a veces una muy detenida inquisición documental—; y otros, porque han golpeado ahora en el portón de mi curiosidad con dramáticas urgencias y ahora he debido de iniciar su ocasional investigación en las fuentes de que dispongo aquí. Ni las viejas ni las nuevas exploraciones están exhaustas, pero sí lo suficientemente avanzadas para que puedan servir de sustentáculo seguro a nuevas teorías, si me atrevo a formularlas. O, a lo menos, a nuevas conjeturas, si sólo llego a aventurar hipótesis. Y claro está que no siempre puedo pasar de apuntar caminos a futuros investigadores eruditos.

Toda investigación científica requiere un previo y detenido examen de las ideas vigentes acerca del tema cuyo estudio va a ocuparnos. En las ciencias del espíritu esa tarea inicial es todavía más insoslayable que en las ciencias de la naturaleza. Se prestan mucho más al triunfo de tan deslumbrantes como frágiles formulaciones teoréticas. Es necesario apartarlas del camino real que conduce a la verdad. Y no es prudente ocultar a los otros estudiosos el proceso crítico que nos ha permitido descubrir su error: tanto menos cuanto mayor sea el brillo y la seducción de la tesis enfrentada.

En una obra tan ambiciosa como ésta y tan cargada de problemas difíciles, dramáticos, discutibles y nada transparentes, me ha parecido por ello preciso analizar a la vista del lector las teorías de más crédito: por el de sus autores, por su relativa exactitud, por su esplendor o por su hechizo. Como ha sido Castro el más sutil, el más audaz, el más ingenioso, el más original y el último de cuantos se han asomado a los horizontes del pasado

de España, van a ser sus tesis las más discutidas en estas páginas. Mi libro perderá en agilidad lo que gane en solidez. Pero sólo así podré dejar el paso franco a mis ideas.

Sé que éstas han de ser discutidas y que algunas serán rectificadas; todo está condenado a envejecer. Pero no soy hombre espectral capaz de contemplar fríamente a España absorbido por mi diaria labor de enseñanza y de investigación. Me abrasa el alma su inquietante destino. Creo que los estudiosos de la historia tenemos el deber de contribuir a la formación de la conciencia nacional. Ahí va mi colaboración a esa siempre inconclusa tarea. No pretendo brindar ninguna panacea curativa de los males de mi patria. Me daré por satisfecho si mi aldabonazo suscita en España y en el mundo hispano nuevos estudios y nuevas meditaciones en torno al gran interrogante; si doy temas de reflexión y de investigación a las nuevas generaciones de historiadores peninsulares y americanos; y si llevo a todos los hispanos de una y otra orilla del Atlántico, con una explicación de nuestro pasado común, una centella de esperanza hacia el mañana.

Una declaración quiero hacer antes de terminar estas palabras liminares. Conozco mis limitaciones. No pretendo sentar plaza de agudo, ni de profundo, ni de ingenioso. No aspiro a navegar siempre por mares nunca hasta ahora navegados; ni intento deleitar por lo afiligranado de mi prosa. Parafraseando a Machado podría decir: Dejar quisiera esta obra famosa por la exactitud de su doctrina, no por el docto oficio del escritor preciada. No he de apartarme del camino real aunque haya sido recorrido con frecuencia, pues no desdeño la verdad porque sea vieja conocida de muchos, ni me seducen las novedades engañosas, cualquiera que sea el atractivo de su frescura juvenil. Prefiero cabalgar la parda mula del buen sentido que el pura sangre de la imaginación desenfrenada. Estoy pronto a tirar de las bridas a mi cabalgadura antes de dejarla despeñarse en peligrosas galopadas por las barrancas de la fantasía. Con todo, dado lo mucho que ignoramos aún de la historia de España, temo que este libro no sea sino una atrevidísima aventura. Dios me ayude.

ADVERTENCIA

De intento publico esta obra sin notas. Hasta ahora he apostillado con centenares de citas mis libros y mis monografías. Creo haber ganado autoridad sobrada para que pueda confiarse en el rigor científico de mis afirmaciones. Ni una sola de las que haré en el texto dejará de tener su apoyatura estricta, y claro está que podría fácilmente registrar la procedencia de los pasajes de las fuentes que a las veces reproduzco. Pero por esta vez no me ha venido en gana —la gana hispánica— de abrumar al lector con millares de notas. Porque esos millares de notas habrían hecho fatigosa la lectura de este libro sin conseguirme un mayor crédito entre los estudiosos. Éstos saben muy bien de dónde proceden mis noticias y de qué obras he tomado las referencias de autores antiguos o modernos. No he de negarme a satisfacer las preguntas de quienes deseen informarse. Pero me niego a recargar mi esfuerzo y el de la casa editora con la copia y publicación de los títulos de las monografías y libros consultados y con la cita de la muy larga serie de documentos aprovechados para construir algunos capítulos. Únicamente en los que caen fuera de mi especialidad he reproducido con frecuencia pasajes históricos o literarios en el texto de mi obra. Por dificultades insalvables he debido renunciar a reproducir los nombres arábigos conforme a la grafía técnica moderna. Imagino a los lectores de este libro conocedores del proceso general de la historia de mi patria. Quienes deseen refrescar sus noticias sobre los hechos generales del pasado español, a la espera, si les place, de que me decida a publicar, un día, el breviario que hasta ahora no me he atrevido a dar a la estampa, pueden consultar la excelente Historia de España *de mi discípulo Luis G. de Valdeavellano.*

Capítulo I

EL HOMBRE Y LA HISTORIA

1. El saber histórico

La historia ha hecho a los hombres y los hombres han hecho la historia. De lo que todo historiador piense de esos dos haceres, viejos de milenios, penden siempre, a la postre, sus creaciones históricas. Una detenida exposición acerca de este doble y gran problema estaría aquí fuera de lugar, exigiría muchas páginas y constituiría una más que orgullosa pretensión. Marrou señaló no hace mucho en la "Revue Historique" la aparición en los años precedentes de unas cuarenta obras sobre la metodología y el sentido de la historia, y en tal registro crítico no se ha tenido en cuenta —es habitual tal desdén fuera del mundo hispánico— la aportación de los tratadistas de habla castellana: Ortega y Gasset, Américo Castro, José Luis Romero, Imaz... ¿Cómo puedo yo atreverme a emprender aquí la gran aventura de enfrentar todos los problemas examinados por tan nutrido cónclave de estudiosos?

Pero al iniciar la redacción de esta ambiciosa obra me he preguntado si no debería exponer con relativa brevedad mi postura historiográfica, como justificación del lineamiento general de este libro. Aun reducida a un esquema, temo que mi tesis peque de presuntuosa. Porque no se aviene con las teorías actualmente en boga. Y se alza a veces frente a la concepción de los más famosos teorizantes de la historia. ¿Tengo yo derecho a disentir de ellos y "a echar mi cuarto a espadas", como me atrevo a decir con frase vulgar? Sin duda, no. Pero es el caso que, con autoridad o sin ella, no siempre coincido con los filósofos y los tratadistas de la historia. Y aunque me lo he propuesto más de una vez, me ha sido imposible someterme humildemente a sus dictados.

No quiero sin embargo escandalizar con el anuncio de una revolucionaria teoría. Mi orgullo no llega a tanto. Mis disentimientos son al con-

Upsala College
Library
East Orange, N. J.

trario resultado de mi fidelidad a tesis apartadas de la circulación por la moda vanidosa. Y no son magníficas elucubraciones sino proyección de mis largas frecuentaciones con la labor historiográfica de cada día. No soy el primero en creer que en la investigación histórica y en la obligada reflexión que ella requiere, es donde mejor se aprende a pensar históricamente.

Se enfrentan hoy los hombres con la historia desde puntos de vista muy dispares. Para las masas que gustan de leer es un simple género literario, que tiene sobre los otros la ventaja, relativa, de la relativa realidad de las comedias, de los dramas o de las tragedias que asoman a sus páginas, y el demérito de alcanzar rara vez interés en el relato y belleza en la forma. Para unos es una cantera gigantesca donde ir a buscar sillares diferentes en que apoyar personales construcciones filosóficas, sociales o políticas. Para otros es sólo un panteón donde reposan las cenizas de los antepasados, quienes alguna vez merecen homenajes o recuerdos —cuando pueden explotarse sus siluetas veneradas en provecho de algún interés ideológico de hoy— pero que se tienen por bien muertos y que se ayudaría a enterrar otra vez, si quisieran resucitar un día. Y para muchos es un oscuro mundo de sombras desvanecidas en el no ser, que pueden atemorizar a los medrosos pero que no impresionan a los decididos y a los fuertes.

Se burlan de la historia los orgullosos hombres de ciencia, porque creen poseer los secretos de la naturaleza y de la vida y critican la supuesta carencia de valor de las conclusiones de los historiadores. Los hombres de negocios la desdeñan como actividad ora inútil, ora perjudicial y desde luego ajena a las apetencias del momento. Los políticos la explotan en apoyo de sus tesis o la desprecian como estorbo que frena el libre vuelo de los pueblos. Y hasta algunos prosistas y poetas que juegan libremente con las ideas y con las imágenes, que cubiletean con las metáforas, que crean de la nada sus castillos de naipes y sus palacios encantados, se atreven a juzgar de la historia con el sonriente desdén con que lo hizo, hace tiempo, Azorín en su "Alma de Castilla", y con que lo ha hecho, hace años, Pío Baroja, o con la injustificada desestima con que la ha tratado Santayana, para no citar sino connacionales.

Nunca han sido sin embargo mayores las autoexigencias metodológicas y teoréticas de los historiadores. Pero es enorme el desnivel que separa la compleja y dificilísima tarea de escribir de historia y la preparación y los talentos habituales de quienes la realizan. Ser historiador no es empresa sencilla. Requiere un "quid" misterioso y quizá innato, una peculiar

constitución mental, una noble pasión. Requiere además una formación y una preparación delicadas y complejas. Exige el dominio de una metodología y de una técnica, nada sencillas, de muy diversas lenguas y letras, y de las muy varias disciplinas en contacto con el campo especial de sus estudios. Y el historiador no puede aislarse del mundo y trabajar en la paz de sus libros. Necesita conocer al hombre de su tiempo y el alma de las masas y de los pueblos de hoy para poder comprender a los de antaño. Por ello precisa deambular por los caminos reales y aun por los atajos de la vida pública; frecuentar y confesar a los tipos humanos más diversos y a los miembros de las clases más dispares. Tiene, en suma, que vivir en contacto con la nunca espectral sociedad de su época, sin desmedro de su condición de hombre de ciencia. Y debe peregrinar por las sendas de la vida sin dejarse arrastrar por los torbellinos de sus pasiones, para poder ir a la historia con la mayor experiencia humana posible, pero con el alma limpia de inclinaciones partidistas.

El historiador debe poseer la agudeza mental necesaria para vencer las dificultades ingentes de la investigación histórica, erizada de obstáculos, llena de peligros, pletórica de problemas, acuciadora, inquietante y a las veces torturadora y angustiosa. Y necesita poseerla, además, para penetrar en el misterio de la psicología de los hombres y de las naciones y en la entraña de los sucesos; y porque debe contribuir, consciente de su responsabilidad, a la formación de la conciencia histórica de su pueblo y de su época; empresa de proyecciones decisivas en la vida futura de la comunidad cultural y vital de que cada uno forma parte y aun de la sociedad en general.

Y precisa un talento de escritor porque ha de dar vida a seres extinguidos, sin la libertad creacional del artista, pero con no menor belleza y emoción, si quiere hacer algo más que mera crónica.

¡Qué inmenso conjunto de requisitos son precisos para hacer historia! ¡Qué llano parece el camino que es necesario recorrer para cultivar con pulcritud y con éxito las ciencias de la naturaleza, si se le compara con la senda difícil que ha de remontar el verdadero historiador! Por ello fracasamos la mayoría de los estudiosos de la historia y no ha logrado ésta alcanzar la meta posible de su curva ascensional.

Son injustos, por tanto, algunos filósofos, al desdeñar nuestra labor. Se agitan ellos, entre el aire liviano de las cimas, con una libertad de movimiento que les está prohibida a los historiadores, forzados a trabajar en atmósferas densas y bajo enormes presiones. Sus elucubraciones son exquisitas, profundas, admirables —yo me inclino reverente ante ellas—, pero

son siempre flotantes, inseguras, incontrolables. Edifican alcázares sutiles y bellísimos, pero impalpables, que, como las nubes, navegan por el cielo, como las nubes pasan y vuelven y como las nubes fecundan los agros sedientos o agitan cielo y tierra con horrísonas tronadas; pero que, también como las nubes, no pueden ser aprisionados.

Los historiadores trabajamos con muchos tipos de materiales pero todos tangibles y grávidos. Con materiales toscos que no permiten elevar las atrevidas construcciones de nuestros censores los filósofos. Su acopio es lento y su ordenación y estudio tan complejo que requiere el esfuerzo de generaciones de eruditos. Y la Historia no se alza sobre las nubes altaneras sino sobre la tierra; y sobre tierra movediza en la que hay que cavar cimientos profundísimos, nunca bastante sólidos. Porque el historiador tiene que realizar dos tareas sucesivas: debe primero conocer el curso del pasado y luego comprenderlo. Y no puede acometer esta su más auténtica misión, penetrar en la entraña de los hechos y revivirlos buceando en ellos para descubrir los pensamientos y las pasiones que han ido forjando la historia, sin estudiar antes exhaustivamente la enorme serie de acontecimientos que constituyen la facies externa del devenir histórico.

Ningún auténtico historiador puede desconocer ni menguar los obstáculos con que tropieza en su camino. Grandes dificultades se oponen a su inicial tarea de conocer de modo puntual y objetivo los hechos históricos; incluso cuando intenta escribir la historia de su tiempo. Por ser hechos de hombres, aunque pasaran ante los ojos de los historiadores éstos no podrían contemplarlos con la misma pureza y objetividad de visión con que los hombres de ciencia contemplan los fenómenos de la naturaleza. Porque nada humano puede ser ajeno al hombre y los aldabonazos con que los hechos humanos golpean en el portón de nuestros sentidos provocan en el acto humanas reacciones en el humano espíritu. Pero la dificultad se acrecienta, porque el historiador no puede observar los hechos históricos. Ha de limitarse a estudiarlos en los testimonios que de ellos le transmiten hombres más o menos cercanos a los hechos mismos, de mayor o menor agudeza de observación y de visión más o menos certera. Hombres rara vez resistentes a la sugestiones humanas de la fe, de la pasión, del amor, de la antipatía, de la saña, del dolor, de la cólera, del temor, del pánico, de la euforia, del desánimo y de la comunidad u oposición de ideas o intereses. En resumen, ha de añadir al subjetivismo de su visión el subjetivismo de los hombres cuyos testimonios aprovecha. Y ese doble o triple filtro que se interpone entre los acontecimientos históricos y las páginas de la historia, necesariamente ha de dificultar el trazar de éstas.

Pero no obstante lo humano de los hechos históricos, lo humano de los testimonios que de ellos llegan hasta hoy y lo humano de la observación, análisis y crítica de los mismos por el historiador, es decir, no obstante las taras de los hechos de que el historiador ha de servirse y de los métodos con que puede conocerlos, es posible el auténtico conocimiento histórico del pasado. Primero, porque en lo humano está el contraveneno de lo humano. Y la razón del hombre es capaz de los más gigantescos esfuerzos en la investigación de la verdad. El historiador es hombre y conoce sus flaquezas y las de sus semejantes y puede juzgar de las de sus antepasados por las suyas y por las de sus contemporáneos. Y así, al aplicar la penetrante luz de su razón al análisis y a la crítica de los testimonios históricos, como el cirujano con su bisturí libera al enfermo de sus órganos dañados, el historiador puede cortar los tejidos caducos de las fuentes históricas; y como el físico llega a ver a través de la materia y de la oscuridad con los rayos misteriosos de que dispone hoy, el historiador puede atravesar los cuerpos opacos de los humanos subjetivismos que enturbian u ocultan la verdad histórica.

Más aun. Frente a la mayor parte de los hechos históricos puede moverse el historiador con la misma objetividad de visión que el físico o el químico ante los fenómenos de su especialidad. Y de la mayor parte de ellos puede realizar el historiador estudios y observaciones directos, liberados de la impronta de su personalismo. Se refieren a los sucesos políticos, y a los con ellos directamente emparentados, las máximas limitaciones que dificultan el conocimiento por el historiador de los hechos del pasado. Son ellos los más próximos a la libre volición del hombre, los que nos llegan en testimonios más teñidos de subjetivismo y los que con mayor fuerza pueden mover, contrariar o excitar nuestras humanas reacciones. Hay una larga serie de fenómenos históricos libres de tales taras. Me refiero a la historia de los hechos económicos, a la historia de las instituciones, a la historia del lenguaje, a la historia del arte o de las letras, a la historia de las ideas y a la historia misma de la vida en sus múltiples facetas. Ahí están las obras de arte, las producciones literarias, las creaciones de los pensadores, las reliquias lingüísticas o arqueológicas del existir de nuestros antepasados, las leyes y los documentos de aplicación del derecho... permitiéndonos estudiarlos directamente y no despertando en nosotros demasiadas tempestades anímicas.

Facilita el conocimiento puntual del pasado la fabulosa multiplicación de las fuentes históricas en los últimos tiempos. De palabra de égloga ha calificado Ortega y Gasset, con una sonrisa burlona, el vocablo *fuente*

aplicado a los testimonios del ayer. Palabra certera, sin embargo, porque de esas fuentes fluye el río de la historia. La multiplicación del caudal de tales manantiales viene a henchir el curso de las aguas de tal río. O lo que es igual, a facilitar el estudio del ayer.

Ninguna ciencia puede limitarse al mero registro de sus observaciones sobre los fenómenos que estudia. El hombre de ciencia traza a cada hora un puente sobre el río de lo desconocido, al idear una hipótesis cualquiera. Parte ésta de un hecho o de varios hechos comprobados y se lanza en una curva aérea sobre lo aún ignoto, en busca de apoyo para el otro pilar del atrevido arco. De los hechos a los hechos, pero enlazándolos con una conjetura que es el fruto de la imaginación. De la imaginación porque, contra lo que suele suponerse, el hombre de ciencia no puede llegar a merecer tan noble título si carece de esa dote que se cree peculiar de los poetas. Es más precisa que a éstos a quienes cultivan cualquier disciplina científica, porque han de idear la verdad: la verdad que han de poder luego comprobar en los hechos.

De los hechos a los hechos a través del puente aventurado de una hipótesis en las ciencias de la naturaleza, y así también en la historia. Por ello el acrecentamiento del número de fuentes que nos conserven recuerdos de los hechos pretéritos facilita la construcción histórica. Porque ofrece sólidos cimientos para la ideación de osadas conjeturas. Quien almacena hechos es siempre útil peón que allega materiales para el edificio de la historia, pero no es historiador. Mas no lo es tampoco quien construye deliciosas teorías sobre cimientos poco sólidos, sin afirmarlas en los hechos.

El auténtico historiador tiene que saber cernir los testimonios llegados hasta él para poder decidirse a aprovecharlos en su integridad o parcialmente, pero tiene además que saber interrogar a los que juzgue dignos de ser recogidos y escuchados. Porque esos testimonios no descubren a las claras el ayer. Es necesario inquirir qué quisieron decir en verdad los autores de un relato, de un poema, de una inscripción; qué ideas, problemas o intereses movieron a los redactores de una escritura o de una ley; qué sensibilidad o inquietud —personal o colectiva, nueva o tradicional— impulsó al sacerdote, al pensador o al artista... Es preciso indagar la luz que arrojan todos esos testimonios diferentes sobre el tema en estudio, habido en cuenta el significado mismo que les concedieron sus autores.

Y la labor histórica no está conclusa con ese conocimiento de los hechos pretéritos que nos permiten trazar la imagen del pasado de un pueblo, de un hombre, de una idea, de una institución, de una cultura...

La historia requiere una segunda aventura aun más ardua; exige la investigación causal de las grandes curvas del ayer. No basta con estudiar al pormenor cualquier proceso histórico. Apenas terminado su examen se alza ante nosotros un porqué inquisitivo y acuciante. Y el fenómeno se repite frente a cada una de las infinitas cuestiones que integran el cosmos de la historia; y he empleado esta frase porque la historia es un universo no menos misterioso que el otro; no menos maravilloso que el Universo con mayúscula que nos atrae con sus interrogantes siempre vivos y siempre sin respuesta posible. Un cosmos que, como el otro, se ensancha un poco cada día hacia lo infinitamente remoto y hacia lo infinitamente pequeño.

Sí; la historia es la ciencia de los porqués. Detrás de cada problema histórico nos sale al paso uno. ¿Por qué logró Roma crear su gran Imperio? ¿Por qué decayó y murió el Imperio Romano? ¿Por qué se hundió la monarquía visigoda? ¿Por qué se deshizo en una docena de taifas el califato cordobés? ¿Por qué España conquistó América? ¿Por qué ha decaído España? ¿Por qué se produjo la Revolución Francesa y ha estallado la rusa? ¿Por qué se llegó a la emancipación de la América anglosajona y luego de la hispana? ¿Por qué? Siempre, ¿por qué? ¡Y cuántos porqués contradictorios y distintos! Los hechos demandan con urgencia una trabazón causal. El porqué misterioso que los ordene y agrupe según lo estuvieron en una realidad todavía no captada. El porqué misterioso que nos permita comprender el pasado: la gran tarea de la historia.

Las ciencias físico-naturales estudian los fenómenos de la naturaleza e inducen de ellos las leyes que rigen la vida de aquélla. Comprobar hechos y deducir leyes es mucho... pero los historiadores tenemos más que hacer. Las ciencias físico-naturales han ido muy lejos en sus descubrimientos de los hechos y de las leyes que gobiernan al cosmos, pero jamás han logrado descubrir y ni siquiera han osado preguntarse las auténticas causas de esos hechos y de esas leyes. Siempre hay detrás de ellos un rosario de inquietantes porqués misteriosos que nadie confía en aclarar jamás. Y así será por los siglos de los siglos, porque esa es la dramática limitación de las ciencias de la naturaleza.

La historia aspira a más. Aspira a descubrir el enlace entre los hechos, las causas, los porqués de los sucesos. ¿Aspira? La palabra es impropia. Necesita. Ninguna reconstrucción del pasado merece el nombre de "historia" si es una mera enumeración, un mero relato de una serie de hechos, aunque nos descubra al pormenor la silueta histórica de un hombre o de una comunidad humana.

Hace años que Azorín escribió en su "Alma de Castilla" estas crueles palabras acerca de la historia: "La historia es arte de nigromántico. Toda la historia puede ser de diferente manera de como *es*. Los pequeños hechos, tienen eso: que se prestan a todo. Son como las diminutas piedrecitas de los mosaicos: se pueden forjar con ellos mil combinaciones y figuras. En España, por ejemplo, podríamos demostrar que la literatura del Siglo de Oro decayó por la Inquisición, que esa misma literatura floreció por la Inquisición y que la Inquisición no tuvo nada que ver con la literatura... Los pequeños hechos por sí no dicen nada: el arte está en escogerlos, agruparlos, generalizarlos, agrandarlos, hacerles decir lo que el historiador quiere que digan. He aquí la nigromancia."

Con ironía sutil, Azorín, aunque quizá sin darse cuenta de la importancia de la pieza cobrada con su certera puntería, suscita nada menos que la esencia del drama de la historia: la decisiva acción del hombre-historiador en el hacer de la historia. Grave pecado el de la parcialidad en los historiadores. Algunos de ellos han llegado a querer convertirla en virtud primordial del gremio entero y han gritado que debía trazarse la historia con pasión, con la mayor pasión posible. Podían haberse ahorrado su consejo. Así ha solido escribirse de historia y así se escribe aún la historia.

Entre los escritores de historia hay que distinguir los que relatan sucesos de su tiempo o de tiempos muy cercanos a su época y los que se ocupan de reconstituir un pasado, lo bastante lejano como para que haya podido producirse la lenta decantación de los posos turbios de la pasión humana. Los primeros trabajan para los segundos. Los primeros escriben crónicas, los segundos historias.

Las crónicas son indispensables para la historia; y la pasión de los cronistas, si dificulta, no imposibilita la labor de los historiadores. No sólo no hace imposible la construcción histórica sino que aporta a ella un elemento de crítica de gran utilidad. La mayor o menor subida del mercurio de la pasión en el termómetro del pasado ofrece un indicio o muchos indicios al auténtico historiador de hoy y de mañana. La pasión de los cronistas refleja un estado de batalla en la opinión pública del período estudiado: una oleada de creación y de cambio que choca con las fuerzas históricas estáticas; el dinamismo de una personalidad o de una idea que encrespa las aguas estancadas de un pueblo o la adoración iluminada en torno a un hombre o a unos hombres por sus gestas heroicas o por sus geniales concepciones. Y ello tanto en la pasión de signo negativo, que inspira la saña, como en la de signo positivo que dicta la loa o que engendra la leyenda. Sí; hasta la leyenda, que es la última proyección his-

tórica de la pasión, es un factor no despreciable para el intento del historiador de reconstituir la exacta silueta del pasado.

En los siglos venideros de electricidad contraria a la de hoy, los hechos de esta hora dejarán de estar de actualidad, cuando Europa y América se hallen cruzando, en la espiral magnífica de la historia —hace muchos años, antes de leer a Vico y a Hegel, concebí ya a la historia como una espiral—, curvas contrapuestas a las que hoy atravesamos. Los historiadores que intenten entonces estudiar estos años de guerra civil universal —y no creo que asombre la yuxtaposición de esos dos adjetivos— habrán de navegar en un océano de encontrados e irreconciliables testimonios. Pero podrán hallar en su descomunal contradicción y en la brutal pasión que los anima, un barómetro excelente para medir la presión histórica real de las horas de hoy.

Lo he dicho antes; en lo humano está el contraveneno de lo humano y la razón del hombre es capaz de los más asombrosos esfuerzos en la investigación de la verdad. Se asoman sin embargo a la historia quienes no van a ella sino a buscar elementos para construir teorías filosóficas o políticas, o para apoyarlas. Otros buscan en la historia las piedrecitas del mosaico que ellos han preconcebido y cuyo dibujo, colores, trazado, asunto y forma están prefijos en su mente. Y algunos se lanzan a estudiar períodos históricos que están aún, o que han vuelto a estar, de actualidad. Y aunque no se apresten a historiarlos al servicio de un ideal político o de una causa partidista, ni empujados por la ambición de fama o de fortuna, se hallan tan expuestos a sucumbir a la tentación de la parcialidad como quienes intentan estudiar su propia época.

Los filósofos y los hombres de estado suelen tropezar en los escollos señalados. Incluso los filósofos y los estadistas geniales. Está demasiado poblado su pensar de principios políticos o filosóficos, es demasiado subjetiva su postura ante la vida; y al hacer historia la retuercen o desfiguran, no según su capricho, que no anidan tales veleidades en las mentes preclaras, sino según su noble razonar y en ocasiones según la proyección, luminosa o sombría, con que su penetrante y aguda inteligencia mira y ve el hoy en que se agitan.

Puede escribirse la historia de un período cualquiera del pasado en todo tiempo. Mas acabo de decir que se dificulta extraordinariamente la creación histórica cuando los hechos están aún o vuelven a estar de actualidad. Según Croce, toda historia es historia contemporánea. Pero Croce ha hipertrofiado una verdad: la de que a veces el ayer suscita en nosotros muy vivas resonancias y le consideramos conforme a ideas y a sen-

timientos de hoy. ¿Actualidad de los hechos históricos? Sí. Y no hay paradoja en esta frase. Los hechos históricos pueden estar de actualidad de dos maneras. Lo están cuando por su hiriente acción sobre el presente, o siguen influyendo en el hoy drásticamente o se halla muy reciente todavía su drástrica influencia. Y pueden estar de actualidad mucho después. En la multimilenaria espiral de la historia los pueblos serpentean trabajosamente. Nunca vuelven a recorrer el camino ya pisado. Mas al avanzar por los eternos giros de la curva sin fin pasan, a las veces, ante panoramas parecidos a los antes divisados en su marcha. Cuando los pueblos se encuentran frente a problemas no disímiles de los que ellos u otras comunidades históricas han enfrentado ya, entonces vuelven a estar de actualidad los hechos históricos ocurridos en esa parte del camino del avanzar sin tregua.

Si los hechos históricos están de actualidad por su hiriente influencia en el presente, se halla aún muy turbio el río de la historia y es preciso un filtro de una enorme potencia para poder convertirlo en cristalino. Cuando los hechos históricos influyen aún con viveza en el hoy apasionado, sólo un gran historiador dotado de virtudes y talentos sobrehumanos o de una espectral serenidad de espíritu podrá escribir sobre ellos sin pasión. Al volver a estar de actualidad los hechos del pasado por su semejanza con los hechos del presente, el cercano hoy puede ayudarnos a comprender el ayer remotísimo. Obligados a vivir en una época sombría de la historia, en torturada contemporaneidad de regímenes despóticos cuya crueldad ha superado a las más torpes tiranías de la historia, podemos hoy considerar, bajo otras luces que nuestros mayores, a conductores de otros tiempos –Felipe II acabará por parecernos un príncipe benigno y liberal, si el azar no da un golpe de timón en nuestra vida histórica–, regalados, hasta ahora, por la saña de quienes vivieron en épocas distintas de las nuestras. Mas de ordinario, cuando los hechos del pasado vuelven a estar de actualidad, la humana pasión suele enturbiar de intento las aguas de la historia, si no se encuentran muy lejanas, muy lejanas, y todavía no se ha interpuesto entre el ayer y el hoy una espesa neblina de siglos o milenios.

Pero cuando los hechos históricos, por un golpe de timón de los tiempos, han dejado de ser parte viva del presente, o cuando por su desemejanza con los sucesos siempre dramáticos del hoy o por su considerable lejanía no pueden interesar con fuerza a los hombres de una generación, ha llegado el tiempo de la siega.

Dejemos gritar a quienes aconsejan escribir la historia con pasión. A

la historia hay que ir con agudeza de pensamiento, pero sin apriorismo, y sin odios. No hace falta ninguna especie de castración sentimental para hacer historia, pero el estudioso tiene que ir a la historia con el alma limpia de prejuicios filosóficos o políticos, nacionales o religiosos. No a buscar piedrecitas para su mosaico sino a descubrir cómo fué el mosaico que esas piedrecitas formaron. Se debe ir a la historia con una aguda y tensa curiosidad de ver el ayer en todas sus facetas y planos diferentes, con sus lógicos procesos genéticos y en función de las continuas conexiones que enlazan las formas de vida y las ideas; pero a ver el ayer como el ayer fué, no como quisiéramos que hubiese sido. La inteligencia del hombre debería esforzarse por reflejar la realidad histórica como el azogue del espejo nos devuelve las imágenes, según frase feliz del elogio de la historia del bachiller Pedro de Rúa.

Con la nitidez y exactitud de los espejos planos, importa precisar; porque a veces, como los deformantes espejos convexos o cóncavos, los historiadores trastruecan las proporciones de la realidad histórica que tratan de captar y abultan e hipertrofian o achican y minimizan personas, sucesos, pueblos y problemas. Ya por entender aún que la historia, como disciplina con contenido propio, sólo puede ser historia militar y política —así lo cree todavía con grave error Francisco Ayala—; ya por desdeñar precisamente ese aspecto del pasado, porque juzgan la historia de la cultura —rígidamente limitada dentro de un marco muy restricto— como única captación del pasado digna de ser llamada historia.

A la historia debe irse con amor, porque el amor es el mejor camino para la comprensión. Con amor, no para exaltar a los hombres cuyo pasado nos ocupa y cuyas sombras intentamos revivir, sino para entenderlos. Con amor, pero sin incurrir en idolatría, porque es achaque de muchos historiadores caer en adoración ante el hombre o nación de que se ocupan. ¿Verdades sanchescas o de Pero Grullo? Sí, pero verdades siempre olvidadas y siempre contradichas.

El saber histórico ha de remontar todavía una áspera pendiente para conseguir el lugar a que tiene derecho en el cuadro general del conocimiento y del pensamiento humanos. Quienes se acerquen a él deben medir sus afirmaciones para no estorbar la lógica y legítima ascensión de la historia hacia su lógica y legítima diana. El historiador está dentro del campo magnético de lo histórico. Pero no es lícito escribir como Castro: "La historia imparcial es una invención del siglo XIX que no se tiene en pie."

El esfuerzo del historiador para salir vencedor de sus pasiones y en general de su natural subjetivismo es tanto más necesario cuanto más se

afirma la idea de que su labor no puede limitarse, según sostuvo Ranke, al mero relato de los hechos tal como ellos ocurrieron. El hoy execrado positivismo prestó dos grandes servicios a la historia. Hizo avanzar en forma hasta el siglo XIX insospechable la metodología y la crítica históricas. Y al sostener que el historiador debía abstenerse de juzgar los sucesos del pasado, llamó al cabo a la serenidad a los estudiosos del ayer. Su precepto contrariaba la íntima conexión de los hechos y de las ideas en la historia y la precisión en que el auténtico historiador se halla de asomarse al interior de los hechos históricos para comprenderlos. Pero precisamente por la realidad de aquella vinculación y por lo insoslayable de esta necesidad, fué más fecunda la prohibición formulada por la historiografía positivista de convertir la historia en un tribunal. Como siempre, al provocarse la reacción contra la vieja tesis, se logró hallar una solución inteligente a la ineluctable doble urgencia de conocer el pasado con rigurosa precisión y de comprenderlo con exactitud. Ella implicó la afirmación teorética de la imparcialidad histórica. El historiador, venciendo su subjetivismo, debía escrutar el ayer procurando adentrarse en la psiquis y en las pasiones de los hombres que fueron, para no separar los hechos de las incitaciones que los provocaron. Debía juzgar de los acontecimientos del pasado, no conforme a la mente y a la sensibilidad de su generación, de su país y de su época, sino de acuerdo a las de los actores de la historia. El logro de ese módulo ideal de trabajo histórico es archidifícil pero no es imposible. Al cabo nunca se alcanzará sin la constante invitación a conseguirlo; nunca nos acercaremos a la meta ideal si reconocemos de antemano la inutilidad del esfuerzo empleado en conquistarla.

En todo caso el saber histórico no es ya hoy una fe. No es, naturalmente, equiparable al saber científico y al saber filosófico. Participa de ambos a la vez. Es un tipo singular de conocimiento con su propia y peculiar teorética, no bien precisada todavía; y es a la par un tipo autónomo de pensamiento, que aún no ha logrado ser definido con rigor. Las diferencias que separan a la historia de las ciencias físico-matemáticas y de la filosofía constituyen su honra, no su demérito. Y no son el conocimiento y el pensar históricos los únicos que se renuevan, se agrietan y caducan. El pensar filosófico varía *sub specie saeculi*, de acuerdo con las cambiantes características de la vida humana, que es al cabo la historia. Y las verdades científicas —¿Qué es la verdad?, cabe siempre preguntar como Pilatos preguntó a Jesús— son corregidas y perfeccionadas al correr de la historia. Newton ha sido rectificado por Einstein y éste lo será por otro hombre de ciencia del mañana.

1. – Pinturas naturalistas de la civilización hispano-aquitana. El jabalí corriendo y el bisonte hembra mugiendo de la Cueva de Altamira (Santander) descubren las extraordinarias dotes pictóricas de los españoles del paleolítico superior para reproducir los seres de la naturaleza con quienes convivían y luchaban; y a la par la remotísima comunidad étnica y cultural de España con los pueblos de Occidente.

2. – Pinturas impresionistas del Levante español que, en abrigos rocosos pero al aire libre, reproducen ya la vida humana y captan el movimiento y la acción. En fecha más tardía —hasta hoy— aparecen en África, incluso en el Sur. Esa extensión y perdurabilidad atestiguan lo antiquísimo de las relaciones hispano-africanas y nuestro probable magisterio al mediodía del Estrecho. Escenas de caza de la cueva de Remigia (Castellón).

2. *Frente a toda limitación del campo de la historia*

Acabo de señalar como suprema meta del saber histórico —la historia es sin embargo mucho más— reflejar el pasado según nos devuelve las imágenes el azogue del espejo. Pero el pasado es polifacético y multiforme y la historia debe abarcar por tanto un cosmos de proporciones difícilmente imaginables; un cosmos cronológico, espacial y de incalculables proyecciones culturales y vitales. Es lícito al historiador y hasta le es forzoso limitar el campo de su estudio, pero no está autorizado a circunscribir a su capricho el campo de la historia.

Américo Castro juzga fracasados todos los intentos de hermanar y de universalizar al hombre y las generalizaciones y abstracciones del intelectualismo, idealismo y materialismo históricos por entenderle como "un ser unificado". "El ser humano como tal —escribe— es pensable ontológicamente, pero no sirve para construir sobre él las concretas estructuras del vivir histórico." "No creo posible —declara de modo tajante— la historia pura y genéricamente humana."

No puedo suscribir esa trinidad de afirmaciones. Pero yo no soy quién ni es este el lugar para estudiar el problema de la historia universal, del que se han ocupado y siguen ocupándose grandes filósofos e historiadores y algunos sociólogos de muy desigual talla. La unidad, ya lograda, de la vida histórica sobre la tierra constituye una base firme para la concepción y la realización futura de la historia de la humanidad. Es todavía empresa ardua y dificilísima por lo ingente del marco geográfico, vital y cultural que abarca, pero no es empresa imposible.

La historia universal es, además, la historia armónica de las comunidades de hombres que integran la humanidad, como las historias nacionales son las historias de los grupos humanos que han llegado a integrarse en las unidades históricas que hoy llamamos naciones; no se ha escrito por ejemplo la historia del español, sino la de España, ni la del inglés sino la de Inglaterra.

Las comunidades cuya historia armónica constituye la historia universal han sido muy varias y distintas, claro está, pero —pese a la tesis de Spengler sobre la total autonomía y la cíclica existencia total de las que, no sé si con razón, ha calificado de culturas— no han vivido aisladas, inconexas, impermeables e ignorándose. Ni los grandes círculos culturales ni las agrupaciones nacionales que llamamos pueblos han permanecido

sin relación y sin contacto. Se han comunicado e interferido desde las etapas más remotas de la vida del hombre en el planeta. Hoy está demostrado que el paleolítico desde Persia y Turquestán se extendió hasta África y los pueblos atlánticos de Europa, ganó la India y Australia, por Siberia y China vino a América y, según Menghin, sus últimas proyecciones llegaron hasta la Patagonia. Ahora bien, parejas comunicaciones culturales y vitales se han realizado en todas las etapas sucesivas de la prehistoria y de la historia. Por caminos diversos, mediante procesos muy dispares y con lentitud muy desigual; pero con ritmo acelerado al correr de los siglos —puede registrarse la aceleración progresiva de tales migraciones humanas y de tales contactos de cultura desde el paleolítico hasta hoy. Y con éxitos no interrumpidos hacia la unificación histórica de todos los habitantes de la tierra.

Me uno a cuantos niegan a la historia universal su condición de cantera de leyes válidas para la vida —pasada, presente y futura— de la cultura, de las sociedades y de los pueblos, como la consideró el positivismo. Porque mi idea de la historia, que concreto en estas páginas, no rima con la posible vigencia de tales leyes. Pero hay otros muchos aspectos del pretérito de la humanidad, muchos otros auténticos problemas del conocimiento histórico que sólo pueden ser planteados en el cuadro de la historia universal. Sólo dentro de los límites totales de la historia es hacedero al historiador captar los grandes avances de la humanidad hacia la racionalización integral y hacia la libertad del hombre. La historia de cada pueblo o de cada enjambre de pueblos no permite seguir la curva de su avance. Porque ninguna de las comunidades históricas o de los grupos supranacionales han dejado de padecer grandes caídas hacia lo gregario y hacia lo irracional. Pero mientras una agrupación humana o todas las que vivían bajo la cúpula de una cultura retrogradaban así hacia la barbarización o hacia el servil sojuzgamiento de la mayoría de sus miembros, los integrantes de otros pueblos o grupos de pueblos reptaban por la espiral de la historia hacia metas de racionalidad y de libertad, de las que hasta allí habían permanecido alejados. Sólo el estudio global de la historia permite al historiador registrar los avances de la humanidad, ora hacia el conocimiento y dominio de la naturaleza por el hombre, ora hacia el autoconocimiento y dominio del hombre por sí mismo. Porque tampoco se han producido paralela y sincrónicamente en todas las naciones o enjambres de naciones esos dos grandes procesos históricos; los aportes de cada uno de esos grupos y subgrupos humanos han sido diferentes y discontinuos; pero cada cual ha colaborado a su hora, más o menos, a la

gran aventura. Sólo en el amplio marco de la historia universal es dable al historiador captar los hilos, a veces sutiles, de la colaboración perdurable y continua de las comunidades humanas nacionales más diversas y de las más diversas agrupaciones culturales a la gran empresa del mismo hacer del hombre, que no ha sido obra exclusiva de los orgullosos pueblos de Occidente y menos aun de quienes de entre ellos se juzgan a sí mismos superiores —y lo son hoy en verdad— en la empresa de arrancar al mundo sus secretos. Sólo la visión total de la historia hace posible al historiador comprobar la capacidad del hombre para renovarse re-creándose, para acercarse al conocimiento de la misteriosa y multiforme mente humana y para cerciorarse de que la radical realidad del mismo hace de él un puro ser histórico. Sólo dentro de la historia universal es lícito al historiador comprender y vencer la soberbia misma del hombre y de los pueblos. De los pueblos, porque juzgan de las empresas ajenas conforme al cartabón de sus propias empresas y desdeñan las que no riman con las suyas. Y del hombre, porque ha juzgado a cada hora haber dado en la diana y ha adquirido la convicción de haber encontrado a la postre el camino real que lleva hacia su definitivo endiosamiento, olvidando que su vida es un lento pero continuo caminar hacia una meta tras la que Dios se alza. Pues a medida que se conoce mejor a sí mismo y que mejor conoce la naturaleza va repensando los mismos pensamientos de Dios; a medida que más avanza hacia su autoseñorío más se aproxima al cumplimiento de la ley de Dios; y a medida que más progresa hacia su racionalización y hacia su libertad, más se asemeja al único ser auténticamente libre y sin mácula de irracionalidad: Dios.

La gran sinfonía de las distintas historias de pueblos y culturas, en lento aunque perpetuo mestizaje espiritual y en despaciosa pero continua transfusión sanguínea, constituye la historia universal. Sólo en ella enmarcada, es posible trazar la historia particular de pueblos y naciones. Ni siquiera puede pensarse autónomamente el pasado de una sola de las varias unidades históricas. La historia vertical de cualquier comunidad vital o cultural sólo es concebible en permanente conexión con la historia horizontal de las comunidades culturales y vitales de que ha ido formando parte activa al correr de los tiempos.

Américo Castro no ha visto clara la inexorable precisión de ese permanente e ineludible enlace. Lo acredita en su reciente réplica a algunas agudas observaciones de Bataillon a *España en su historia.* Reconozco que, como Castro afirma, Erasmo, Lutero, Calvino y San Ignacio no son intercambiables. Cada uno es exponente preciso y representativo de una

comunidad humana distinta. Pero Castro olvida que lo son frente al mismo conjunto de problemas espirituales que levantó, en bravo oleaje, la gran marejada de la naciente Modernidad. Como ante tal instante del ayer de Europa, a cada paso se interfieren y se cruzan, la historia que examina los procesos culturales y vitales de cada época, de cada ciclo spengleriano o de cada una de las que Toynbee llama sociedades, con la historia que intenta destacar las líneas perdurables de la vida y de la cultura de cada pueblo. Y siempre será necesario acometer el estudio horizontal de las grandes etapas culturales y vitales antes que el del perenne fluir de la vida y de la cultura de cada grupo humano nacional.

Voltaire pretendió limitar los horizontes temporales de la historia: afirmó que sólo podía ser conocida la vida moderna de las naciones. No faltan aún estudiosos que siguen aconsejando la limitación del campo de lo histórico a aquellos temas que pueden suscitar interrogaciones de posible respuesta. Otros desdeñan el estudio de lo individual histórico porque juzgan que en él la historia no alcanza jerarquía científica. Si los historiadores no se enfrentaran con cuestiones de ardua investigación en las que es escasa la serie de testimonios parleros y significativos disponibles, media historia de la humanidad estaría condenada a ser ignorada por el hombre. Ello aparte de que nunca es posible juzgar de la abundancia, de la luminosidad y de la significación de los testimonios disponibles antes de reunirlos y de torturarlos en la prensa de nuestra reflexión. Y la historia de lo individual es asimismo de indispensable conocimiento, porque los individuos de excepción —sólo ellos suelen atraer la atención de los historiadores—, aunque cercados y señoreados por las circunstancias —herencia temperamental de la comunidad de la que forman parte, ideas dominantes en su época...— no han dejado de influir en la navegación histórica de su propio pueblo y a las veces en la historia de los pueblos vecinos del suyo.

Frente a otra limitación del ámbito de lo histórico quiero alzarme también; frente a la selección limitativa de la naturaleza y del caudal de los hechos que la historia ha de estudiar. Francisco Ayala, desde el campo de la sociología, se atreve a circunscribir el campo de la historia al de los sucesos militares y políticos, y dentro de ellos a los que llama hechos decisivos del pasado: a los que resuelven graves pugnas de poderes y marcan destinos al cuerpo histórico. Ayala excomulga por inepta a la erudición que no discrimina, de acuerdo con su tesis, la materia histórica, y llega a burlarse de los estudiosos que se ocupan de acontecimientos secundarios o minúsculos, para él sin relieve en el fluir de la historia.

Ayala recoge muy viejas ideas. Durante siglos y siglos las fronteras

de la historia no sobrepasaron los límites restrictos de lo político, lo militar y lo cortesano. La historiografía de la Ilustración, coincidiendo, sin saberlo, con algunos cronistas españoles de Indias, quebró ya esas vallas y estudió las costumbres y las instituciones de los pueblos. Después, sólo algunos pocos historiadores aislados de la época del positivismo han mantenido la primitiva teoría, mientras también en el siglo XIX otros tratadistas ideaban la limitación de lo histórico al ámbito de los acontecimientos eficaces. Pero ambas tesis, hoy todavía sostenidas por Ayala, han sido ya definitivamente superadas y olvidadas por el pensamiento historiográfico.

El grave error de Ayala se explica por su alejamiento de la teorética y de la técnica del saber histórico. No puede la historia prescindir, como algunos pretenden, de los grandes sucesos militares y políticos que, si no han decidido la suerte de las comunidades humanas —muy pocos han provocado giros definitivos en el devenir histórico—, han contribuído a marcar rumbos a la vida de las naciones. Esos hechos constituyen el armazón óseo de la historia; sin contar con ellos la vida histórica sería incomprensible. Pero el ayer se hallaría en puros huesos si los historiadores ciñeran su campo de estudio a la mera osamenta del pasado; la historia sería así el funambulesco deambular de esqueletos por el espacio y por el tiempo.

Los historiadores saben muy bien que esos sucesos no habrían ocurrido si todo un sistema nervioso, glandular, sanguíneo, visceral y muscular no hubiese dado vida y movimiento al cuerpo de la historia. No; no es lícito limitar el ámbito de lo histórico al estudio de los hechos singulares de que habla Ayala. ¡Cuántos hechos y aun rosarios de hechos secundarios, menudos, silenciosos, olvidados... hubieron de realizarse para llegar a Lepanto, es decir, al hecho presentado por Ayala como ejemplo de suceso decisivo! Toda una serie de nervios, de glándulas, de venas, de arterias, de vísceras y de músculos hubieron de cumplir, en estrecha conexión, misiones muy complejas para que se llegara a un hecho que, como todos los de categoría semejante, sólo fué a medias decisivo. ¿A medias decisivo? Sí; sin aceptar los sarcasmos de Voltaire sobre la gran batalla y sin negar su enorme trascendencia, cabe discutir el carácter que Ayala le atribuye, como cabe discutir asimismo la condición de decisivos de la mayor parte de los grandes sucesos del ayer. Porque no puede prescindirse en cada caso del complicado juego de fuerzas que hacen la historia, de cuya mecánica compleja pende en verdad el curso de la vida de pueblos y culturas.

Y ningún hecho histórico por insignificante que parezca al sociólogo caminando a campo traviesa por los sembrados de la historia, deja de

ser aprovechable para cumplir el ideal cognoscitivo de los historiadores. Desde lejos parecerá tarea vana y hasta quizá risible la determinación de los cenobios en que se copiaron e iluminaron los "Comentarios al Apocalipsis de San Juan", de Beato de Liébana. Tal empresa será sin duda anatematizada por Ayala entre las que por carecer de "relevancia", como escribe, no interesan a la historia. Y sin embargo la fijación de la patria castellana de la mayor parte de tales "beatos", y el desdén de los monasterios gallegos por su copia, permite al historiador remontar vuelo y añadir un perfil *decisivo* a la caracterización de dos comunidades históricas hispanas. No más relieve histórico se otorgará desde fuera de la historia al estudio de las injurias que se dirigían entre sí los moradores en las ciudades castellanas o al de sus blasfemias y hechos de fuerza. Y, sin embargo, tan menudos sucesos ayudan a conocer la sensibilidad y las emociones pasionales del pueblo castellano. ¿Qué puede importar a la historia concebida en su grandeza conceptual la autenticidad de la crónica caballeresca de la repoblación de Ávila? ¿Qué las frases con que los abulenses apostrofaron a su obispo? ¿Qué la actitud de algunos caballeros de mi tierra en el sitio de una ciudad de Andalucía? Y sin embargo esos tres eruditos pormenores añaden nuevas tintas al aguafuerte del estilo de vida de Castilla. Sólo tras captar millares de minúsculos hechos puede el historiador comprender por qué y cómo se llegó a Lepanto y por qué Lepanto no decidió la pugna de poder entre España y Turquía.

Collingwood, que rechaza con firmeza la limitación del campo de lo histórico a los acontecimientos que han sido eficaces —la califica de arbitraria y perversa— puede inducir a error a quienes se asomen a la historia desde fuera de su natural área de estudio, al declarar que el conocimiento histórico tiene como su objeto propio el pensamiento. Sólo puede suscribirse tal afirmación otorgando al concepto pensamiento una significación desmesuradamente amplia. Y esa concesión me parece peligrosa.

La vida del hombre y de las agrupaciones humanas es el resultado de un confuso entrecruce de instintos, pasiones, emociones... y pensamientos. No negaré que cada una de esas emociones, pasiones, instintos... provoque a la postre un movimiento de la mente, el indispensable para poder inclinar la voluntad hacia la acción. Pero muchas, muchísimas veces, ese movimiento de la mente, ese pensamiento, ha sido tan poco autónomo que en verdad podríamos considerarle siervo de los instintos, las pasiones, las emociones... y en general de todas las múltiples urgencias del vivir. Lo han sido en millones y millones de hombres al correr de los siglos. Apremios torturantes al servicio del perdurar, simples reacciones pasionales:

temores, angustias, iras, sañas, venganzas..., apetencias vitales producidas por el humano ímpetu de ascensión y de medro y otra serie de inclinaciones que podríamos calificar de infrarracionales, han sido las fuerzas motrices del auténtico fluir de la historia de todas las comunidades humanas en diversas etapas de su ayer. Ni siquiera ha sido siempre posible el libre juego del pensar de las minorías directrices, por haberle sometido a presión —en ocasiones insoslayable— los instintos, emociones, impulsos... colectivos.

Los hombres del Renacimiento consideraron todavía a la historia movida por la exclusiva acción de las pasiones entendidas como manifestaciones necesarias de la naturaleza humana. La Ilustración concibió al hombre como abstractamente racional y proyectó tal concepción en su idea de la historia. Para Hegel el hombre es siempre a la par racional y apasionado, pero si admitió la continua proyección de las pasiones en el curso del pasado, las supuso siempre domeñadas por la astuta razón y a su servicio. Se engañó probablemente al afirmarlo, porque pasión y razón se han señoreado recíprocamente a lo largo de la historia y juntas han ido rigiendo la vida de los hombres y de los pueblos. Mas aunque Hegel hubiese acertado, nunca podría prescindirse del factor pasional —usada la palabra en su más amplio sentido— como potencia forjadora del devenir histórico. ¿No será por ello ir demasiado lejos afirmar con Collingwood que "La historia es la historia del pensamiento?" ¿No sería más prudente escribir que la historia es la historia de la vida —de la vida humana, naturalmente—, en que se entrecruzan las fuerzas suprarracionales, racionales e infrarracionales que la generan y la rigen? Porque lo estimo así no puedo seguir tampoco a Collingwood cuando limita el fin de la historia al conocimiento de la mente humana. La historia no intenta sólo conocer la mente del hombre; intenta conocer al hombre mismo, que no es al cabo sino la obra de la historia.

La historia no puede limitarse a estudiar estos o aquellos hechos; tiene que enfrentarse con cuantos integran el complejo tejido de la vida y de la cultura del ayer.

¡Vida y cultura! He ahí la trabazón fecunda de las dinámicas proyecciones del pasado. No es habitual enfrentarlas para, de su ayuntamiento, hacer generar el proceso histórico. Filósofos de la historia y sociólogos suelen poner acento especial en el binomio cultura y civilización. Me parece más lógica la contraposición de lo vital, que abarca las reacciones humanas —espirituales, emotivas e instintivas— ante el conjunto de problemas heterogéneos y heteróclitos que la vida sugiere al hombre, y de

lo cultural, en que cabe reunir la masa de ideas y valores, de conceptos y de técnicas, de sistemas y de bienes por los hombres creados. Son dos ámbitos históricos bien diferenciados pero en perpetua conexión e interferencia. Las reacciones vitales de las comunidades humanas frente a las múltiples instancias que la vida les presenta –frente a la comprensión y al dominio de la naturaleza y de los hombres, frente al misterio del vivir y del morir y frente a las apetencias instintivas, los goces emocionales, las saetadas de la razón, las tensiones de poder, el empleo de su sobrante de energía...– van creando el mundo de lo cultural histórico. Y a su vez, las ideas, los valores, los conceptos, los sistemas, las ciencias, las artes, las técnicas... van influyendo en los diversos planos de lo vital, generación tras generación y año tras año, desde los remotos siglos de la tenebrosa prehistoria.

Lo vital y lo cultural en perpetua interferencia, descansan sobre comunidades humanas de radio geográfico distinto. Son menos extensos los grupos humanos de parejas reacciones vitales. Los ámbitos culturales suelen abarcar áreas más amplias. La contextura vital de una unidad histórica es mucho más perdurable que la estructura cultural de la gran comunidad humana partícipe de un conjunto unitario de bienes y valores. Ha sido frecuente por ello el desigual tratamiento de las comunes herencias culturales por los grupos populares de estilos de vida distintos. Y por ello, en ocasiones, miembros de una unidad vital concreta –a veces pueblos enteros– se han enmarcado dentro de círculos culturales extraños a su estirpe histórica, sin trocar la estructura vital peculiar de la misma.

¡Cultura y vida! Castro ha entrevisto lo fecundo de ese binomio esencial de la historia: "Frente a la tendencia a hacer consistir la historia en culturas y civilizaciones, yo insistiría –dice– en que las culturas son indisolubles de las gentes que las crean, las sostienen y van alimentando en ellas sus vidas." No sé si Castro ha concebido tal enlace en conexión con las apostillas de Ortega y Gasset a las teorías de Dilthey. "Es un error –dice aquél– suponer que los hechos de la conciencia cognoscente son impermeables a la conciencia volitiva y sentimental... El conocimiento depende de la voluntad y del sentimiento como éstos de aquél." De tal interdependencia infiere Ortega el sistema circular y cerrado de la conciencia. Pero, ¿no implica ello también la articulación de cultura y vida en otro sistema circular y cerrado?

La idea de Castro puede ser fértil en corolarios a condición de que la indisolubilidad entre vida y cultura sea siempre tenida en cuenta, porque, en verdad, las comunidades históricas en su continuo y despacioso

reptar a través de los siglos han ido acuñando singulares formas de vida y, en íntima conexión con ellas, han ido creando y transformando el conjunto de bienes y valores que constituye una cultura. En un sistema cerrado y circular la vida se ha vertido en las creaciones espirituales de los pueblos y éstas han alimentado las contexturas vitales de los mismos. Y así, las formas de vida han sido y son, a la par, generadoras y exponentes de cultura; y a la inversa, las culturas han sido y son a un tiempo exponentes y generadoras de formas de vida. Por ello el estudio conjunto de aquéllas y de éstas, que está por hacer, puede cambiar el panorama de la historia.

Castro no ha concebido, sin embargo, la trascendencia de esa magnífica tarea y ha llegado a anular lo promisorio de su propia tesis. No ha superado la concepción vitalista de la historia. Han concurrido a arraigar en él tal convicción las teorías de Dilthey y de Ortega y Gasset que colocan la vida en el primer plano de la escena histórica y, con ellas, la filosofía existencialista, a la moda en los últimos años. Ortega ha escrito comentando la detención de Dilthey a mitad de camino de la integral formulación de algunas nuevas ideas que bullían en su mente: "Terrible anacronismo tener que pensar la nueva idea con las ideas de su tiempo, es decir, con ideas emanadas de otra idea moribunda." Castro ha caído en el mismo anacronismo. Se han impuesto a él las ideas viejas que no vinculaban lo cultural y lo vital. Y en vez de perdurar en su tesis acerca de la indisolubilidad de culturas y de estilos de vida, ha empujado a aquéllas por la pendiente del desdén y ha llegado a no dar a su examen otro valor que el de "ocasión para observar el comportamiento de la actividad funcional del vivir de cada pueblo". Olvidando su afirmación de que las gentes crean las culturas y alimentan en ellas sus vidas.

Castro declara que no cree en la historia de ideas o de fenómenos de cultura y, dejándose vencer por su devoción apasionada hacia sus propias teorías, se aventura a defender una sorprendente concepción histórica. Le ha llevado muy lejos su tesis —me ocuparé luego de ella— acerca de las limitaciones que impone a cada comunidad humana, al enfrentar el porvenir, su propia estructura funcional. Le ha llevado a escribir: "Una adecuada concepción de la historia ha de hacer simultáneamente posible ordenar el confuso fluir de la vida como algo unívoco y significante (hispano, romano, chino, etc.) y hacer perceptible el quién al cual pueda atribuirse segura y auténticamente lo *hispano*, lo *romano*, etc., de la vida historiada." La historia sería así un puro clasificar de formas de vida y de tipos históricos, como pueden clasificarse especies y géneros en la naturaleza.

Lamento disentir de tal concepción. No puedo dejar de mostrar mi disidencia frente a la desvalorización por Castro de la historia de las ideas, que constituyó "asunto perenne" del trabajo de Dilthey, descubridor, sin embargo, con Ortega y Gasset, de la idea de la vida como razón histórica. Creo con éste que "la historia de las ideas constituye una de las dimensiones radicales de la historia del hombre". Y suscribo las palabras del gran pensador español acerca de las ideas matrices: "son los hombres quienes desde una cierta fecha están en ellas. Todo lo que hacen, piensan y sienten, dense de ello cuenta o no, emana de la básica inspiración que constituye el suelo histórico sobre que actúan, la atmósfera en que alientan, la sustancia de que son. Por eso los nombres de estas ideas matrices designan épocas".

A poco que meditemos sobre estas palabras captaremos su significado y su valor frente a la limitada "idea" de Castro acerca de la historia. Las ideas, aunque creaciones de este o del otro grupo de hombres —muy rara vez una idea matriz ha salido madura de una sola mente humana—, nunca han quedado prisioneras dentro de las fronteras de un pueblo. Han saltado por cima de todas las barreras, han vencido todas las resistencias, antes o después han ganado a todas las comunidades cuya vida histórica transcurría bajo la cúpula de una unidad de cultura, y han influído decisivamente en el acercamiento o unificación, según los casos, de sus contexturas vitales. No es lícito por ello menospreciar la historia de las ideas, para consagrarse a un puro clasificar de formas de vida en función de las agrupaciones históricas que llamamos pueblos. ¿Cómo ha de serlo si han sido cambiantes y mudables las mismas ideas de "vida" y de "pueblo" en el correr del tiempo?

Corolario de una de esas ideas matrices sería en verdad la misma concepción moderna de las comunidades humanas que Castro elige como unidades para la ordenación del confuso fluir de la vida histórica en algo unívoco y significativo. España, Italia, Francia o Alemania, ¿qué son sino creaciones modernas de la moderna idea de las nacionalidades? La relativa unidad de los estilos de vida de cada una de ellas, ¿qué es sino fruto, a veces todavía verde, de un proceso ideológico que ha ido unificando las diferentes contexturas vitales de las diversas agrupaciones humanas que han llegado a integrar la unidad nacional?

Y la misma concepción historiológica de Castro, su pensar de la historia como la disposición vital de un pueblo para realizar acciones y crear valores, está enraizada en esa idea matriz del nacionalismo y es prisionera de las proyecciones historiográficas del pensamiento filosófico novísimo.

Sin aquella vinculación, ¿habría Castro puesto el acento especial de su tesis en esa diferenciación de las agrupaciones humanas de Europa? Si hubiera escrito antes del triunfo del nacionalismo o escribiera mañana, en una Europa ya articulada unitariamente, es extremadamente dudoso que se hubiese lanzado a la aventura que hoy le ha seducido. Y sin la afirmación de la filosofía vitalista, ahora en boga, su tema de estudio habría sido otro.

Porque la vida ha ido viviéndose por los hombres en función de sus ideas, no son quimeras, pese a Castro, la historia de la cristiandad occidental, la del espíritu burgués, la del Renacimiento o la del liberalismo. Y no es incompatible sino coadyuvante el estudio de las singularidades vitales de cada comunidad histórica, con el de las ideas que han ido constituyendo luminarias e imanes para la vida conjunta de los pueblos cuya existencia ha transcurrido en vecindad y bajo la cúpula de tales corrientes ideológicas.

Supongamos que se hubiese llegado a conocer al pormenor el estilo de vida, la estructura funcional, el potencial de posibilidades e imposibilidades de cada uno de los pueblos de Europa y si se quiere del mundo: nos hallaríamos a mitad de camino del conocimiento histórico. Poseeríamos unas herramientas maravillosas para captar el pasado, pero el pasado estaría ahí, esperando que fuéramos descubriendo cómo fué, en verdad, por obra de las reacciones armónicas, contrapuestas, enfrentadas o coadyuvantes, de cada grupo humano, ante los grandes problemas culturales y vitales que esos mismos grupos fueron creando o enfrentando.

La teoría historiográfica de Castro se inscribe en la tendencia contemporánea a trazar esquemas históricos que aspiran a constituir unidades dentro del cosmos de la historia. Su distinción entre las contexturas vitales de los pueblos tiene un evidente parentesco con la diferenciación entre culturas distintas, por Spengler, y entre distintas sociedades, por Toynbee, aunque carezca de la grandeza y de la sutilidad de tales clasificaciones. Castro considera también el proceso histórico dividido por líneas netas en partes mutuamente exclusivas y minimiza las interpenetraciones de unas en otras. Collingwood ha escrito criticando tales cortes: "A fin de encasillar los hechos históricos hay que matar primero el cuerpo viviente de la historia para que sea posible disecarlo."

Castro pretende articular la historia sobre una singular unidad: la comunidad de hombres que vive conforme a un peculiar estilo de vida al que, con palabra poco feliz, llama "vividura". ¡Un estilo vital! ¿Hay nada más difícil de definir y de concretar? Castro declara que "se hace

presente en un modo y en un curso de vida condicionado por ciertas tendencias posibilizantes y por ciertas tendencias excluyentes, es decir, por un cierto modo de hacer y de no hacer, por acciones y por omisiones". Pero aceptada esa declaración, es posible diferenciar los estilos de vida del ángel, el hombre y la bestia, como el mismo Castro hace; los del oriental y los del occidental; los del semita y los del indoeuropeo; los del *homo* mediterráneo y los del *homo* nórdico; los del latino, el germano y el eslavo; los del español, el italiano y el francés; los del siciliano, el romano, el corso y el lombardo; los del salmantino, el abulense y el vallisoletano; y así podríamos seguir descendiendo hasta distinguir los estilos de vida de los moradores en cada valle o en cada aldea.

Cada grupo de los aquí citados tiene una estructura vital distinta. Las diferencias que apartan los estilos de vida aquí parangonados van siendo menores a medida que descendemos desde las que separan "las tendencias posibilizantes y las tendencias excluyentes" del ángel, el hombre y la bestia hasta los que caracterizan "los modos de hacer y de no hacer" del salmantino, el abulense y el vallisoletano. Pero siempre cabe distinguir de algún modo las estructuras vitales de cada uno.

¿Dónde hemos de detenernos para elegir la unidad básica de la creación histórica? La respuesta es muy aventurada. Tanto más cuanto que cada una de las comunidades humanas mencionadas no sólo se halla inserta histórica, cultural y existencialmente en otra de radio más amplio. En el continuo curso de la historia, ha captado o recibido formas de vida de la comunidad vecina con la que ha vivido milenios en contacto pugnaz o pacífico. Y a las veces ha recibido o captado, como ella, el estilo vital de otra comunidad histórica que ha dominado a ambas por la fuerza de las armas o por la del espíritu.

Si no hay pueblos puros étnica y culturalmente, tampoco hay contexturas vitales puras. Castro contrapone y vincula a la par lo hispano y lo musulmán. Pero, ¿qué es lo musulmán sino una costra, cultural más que existencial, que oculta el rostro de una larga serie de distintas contexturas vitales y de tipos humanos distintos, desde el mogrebí y el bereber al persa y al islamizado hindú? Y siendo lo hispano mucho más denso y uniforme —pese a los peninsulares que reniegan *hoy* de su condición de españoles—, ¿cuántos matices cabe señalar entre lo hispano levantino, lo hispano atlántico, lo hispano cantábrico y lo hispano andaluz?

Estructuras funcionales distintas han tenido también en el curso de los siglos, dentro de cada ciclo cultural, los distintos grupos humanos que, por cima de las fronteras de las comunidades históricas de la época, se

han hallado integrados por miembros de las diversas clases sociales o de las diferentes profesiones. También a esos grupos de ámbito supraestatal o supranacional, cabe aplicar la teoría de Castro sobre el juego dinámico de las posibilidades y de las imposibilidades. Supuestas las peculiaridades de sus contexturas vitales, podrían ser tomados como unidades de estudio de la historia entendida como Castro quiere. Tan legítimo sería examinar qué sea lo español y quiénes sean los españoles, como estudiar qué sea la nobleza y quiénes sean los nobles europeos o qué sea la burguesía y quiénes sean los burgueses de Occidente. Si dentro de cada uno de esos grupos ha de haber impreso huella clara el estilo de vida de los diversos pueblos de la Europa occidental, en la disposición funcional de cada uno de éstos no han podido dejar de influir a su vez los citados grupos sociales, en función de su articulación conjunta, de su equilibrio histórico, de la potencia vital y de la fuerza expansiva de cada uno.

Y la teoría de Castro presenta todavía otro flanco vulnerable.

El mismo Castro ha reconocido los cambios sufridos por las comunidades históricas europeas y ha aceptado la afirmación de Toynbee de "que ninguno de los actuales pueblos de Europa existía hace mil años". Ahora bien, esos cambios, trueques y mudanzas, muy rara vez se han producido mediante saltos bruscos capaces de alterar de la noche a la mañana la contextura vital de una comunidad humana. Lo afirmé hace años, al polemizar con Ayala sobre la decadencia española y no sin gran escándalo de mi contradictor. Para no escandalizarse habría éste debido no olvidar que al afirmarlo coincidía yo con las más grandes figuras del pensamiento moderno. Ortega escribe, por ejemplo: "La historia es perfecta continuidad", "la realidad es evolutiva, y su conocimiento tiene que ser genético", e insiste más de una vez en tal concepción al estudiar a Dilthey y en otros ensayos. Y Collingwood, al contradecir la *disección* de la historia por Toynbee en esquemas representativos de sociedades diferentes, ha escrito del pasado: "tal como existe en la realidad y como el historiador lo conoce realmente, es siempre un proceso en el que algo está cambiándose para convertirse en algo más. Este proceso es la vida de la historia... En la historia, tal como acontece en realidad, no hay meros fenómenos de decadencia: toda declinación es también un surgimiento y sólo las fallas personales de conocimiento o simpatía del historiador —debidas en parte a pura ignorancia, en parte a preocupaciones de su propia vida práctica— le impiden percibir este doble carácter, al mismo tiempo destructor y creador, de cualquier proceso histórico que se considere".

Pero puesto que los trueques y mudanzas de la herencia temperamen-

tal de las comunidades históricas se producen evolutivamente, sin pausas ni saltos —Ortega cree que la vida histórica cambia al paso lento de las generaciones a cuya plena actividad eficiente otorga plazos de quince años—, es extremadamente peligroso articular la historia en unidades sobre la base del diferente estilo de vida de los grupos humanos, como Castro quiere. A la dificultad geográfica antes señalada se añade la dificultad temporal.

Ninguna nación ha tenido un estilo de vida perdurable, sino muchos estilos de vida diferentes, tan sólo vinculados por prietas o por tenues semejanzas. Castro ha escrito: "Cada pueblo europeo posee *su* música, *su* pintura, *su* literatura, *su* cristianismo, *su* catolicismo, etc." Aceptemos con algunas salvedades —¿qué es un pueblo?— esta afirmación de Castro referida al presente. Pero no es menos cierto que cada una de las agrupaciones humanas de Europa regidas hoy por una estructura estatal diferente —¿a eso llama Castro un pueblo?— ha tenido no una sino varias músicas y varias pinturas y varios cristianismos con el correr de los siglos. Y ha tenido sucesivas estructuras funcionales. Lo español, lo inglés, lo francés, lo italiano, lo alemán, son conceptos con validez temporal muy limitada o con una larga serie de milenios de historia a las espaldas, según el sentido que queramos dar a tales expresiones.

Será forzoso por tanto combinar la comunidad de solar terreno y de tiempo para fijar unidades históricas que posean estructuras funcionales diferentes. Pero esa obligada conjunción, ¿no nos vuelve, como en un círculo vicioso, a los ya clásicos ciclos de cultura?

Si no bastan a quebrar su unidad las diferencias temperamentales de los pueblos que han vivido dentro de cada uno de esos ciclos de cultura, será prudente no ir demasiado lejos en el contraponer de las reacciones vitales de cada uno de esos pueblos y de sus posibilidades o imposibilidades de acción frente al futuro. Porque, a las veces, las distancias que los separan son fruto, más que de esenciales divergencias en su contextura vital, de un ritmo diferente de avance en su caminar por los siglos. Castro, contradiciendo a Bataillon, hace notar que "creían en los milagros guerreros de Santiago: el Inca Garcilaso, Quevedo y Saavedra Fajardo", "porque no hubo en España una división tajante entre 'razón' y 'superstición', y una clase ilustrada y un pueblo ignorante. Esas categorías forjadas por el racionalismo francés son inaplicables a la vida española".

Es notoria la inexactitud de tan "tajante" afirmación referida a todo el curso del pasado hispano. En España ha habido minorías ilustradas que han distinguido razón de superstición, en determinadas épocas de

la historia. Como durante otras fué común la fe en los milagros al norte de la cordillera pirenaica; tan común como pudo serlo en la España del siglo XVII, en la que el mismo Castro señala los nombres de distinguidas personalidades de la clerecía hispana que dudaban de la prodigiosa intervención de Santiago en las batallas de la Reconquista. Y Castro no ignora que Descartes fué en peregrinación a la Virgen de Loreto para agradecerle la luz de ella recibida en la invención de sus geniales teorías.

Sí; importa distinguir de tiempos para no desfigurar la realidad de la historia. En Francia habría cambiado más de prisa que en España el estilo de vida de signo medieval. Entre nosotros se habría prolongado la contextura vital generalizada en Occidente durante el medioevo, en gran parte por causas externas y tangenciales a la íntima herencia temperamental hispana; por causas que cabe registrar. Ese retraso significa sin duda una dramática singularidad hispana, pero no autoriza a aventurar drásticas negativas sobre el potencial operativo de España y de los españoles ni a marcar a hierro y fuego el estilo español de vida.

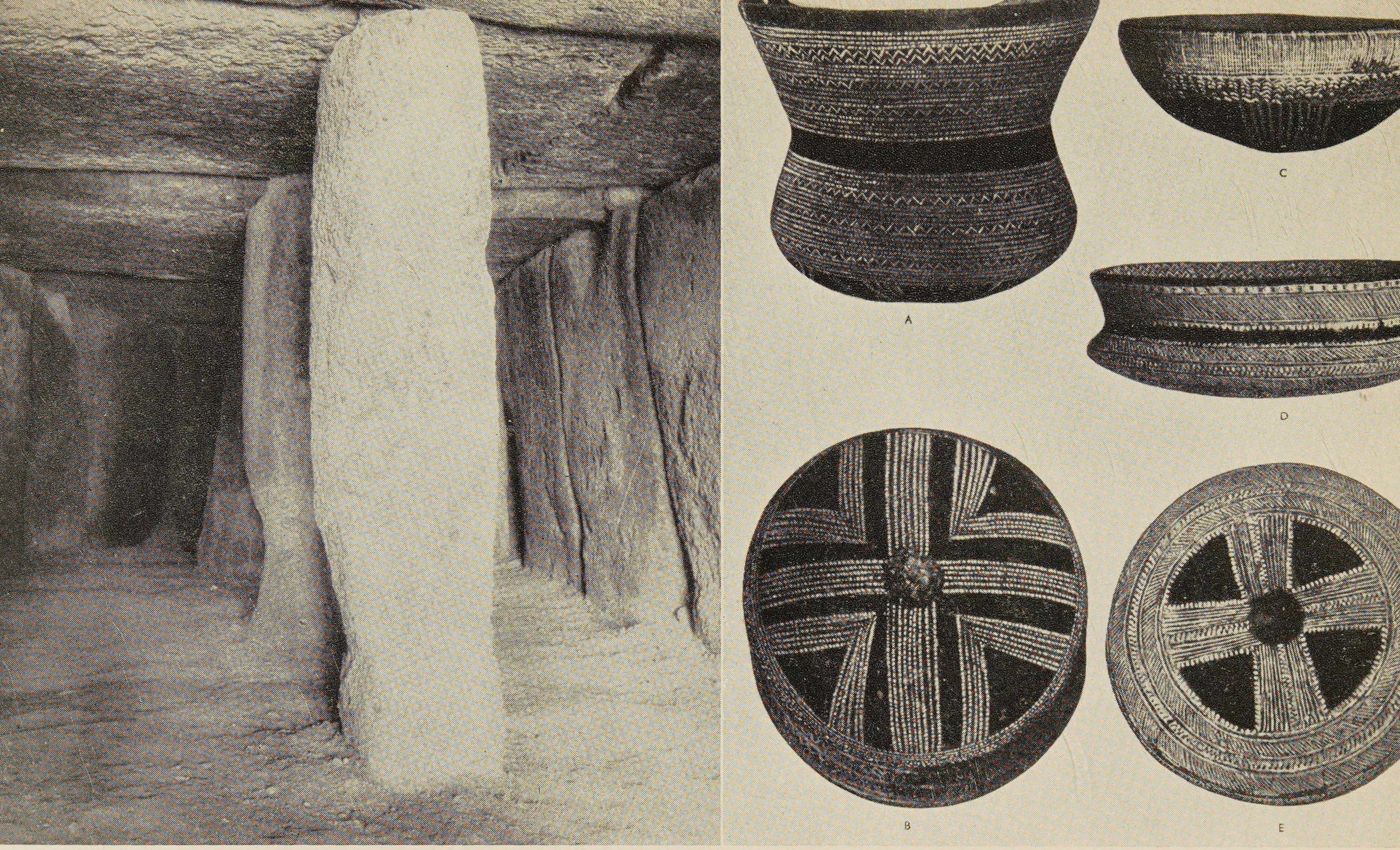
"Me limito –insiste Castro– a servirme de ciertas formas mentales que permiten dotar de realidad la historia que concibo – para que aparezca como un *que* correctamente predicable a un *quien*. Pretendo averiguar a qué manera de hombre nos referimos al decir que los españoles han hecho, hacen o no pueden hacer esto o aquello." Para llegar a tales conclusiones, más que le pese a Castro, está obligado a hacer lo que suele llamarse historia vertical o nacional. Mas, como queda dicho, no puede hacerse historia vertical sino en constante conexión con la historia horizontal.

Laín Entralgo ha señalado con acierto que, siguiendo las directrices de la concepción histórica de Castro, sería preciso hallar en cuánto más que en ser hombres se parecen entre sí Indíbil, San Isidoro, el Arcipreste, Fernando el Católico, San Juan de la Cruz y Narváez. Por los permanentes cambios de las colectividades humanas en el correr de los siglos –cambios también padecidos o gozados, aunque con ritmo lento, por el pueblo asentado en la península hispánica– me parece seguro que la semejanza entre ese grupo de personalidades españolas no será menor que el parentesco vital y cultural de cada uno de ellos con quienes, en los otros pueblos del Occidente de Europa, desempeñaron sincrónicamente –o en una etapa de parejo desarrollo histórico– los papeles representados por ellos en la gran escena de la vida hispana. Porque, desde Indíbil a Narváez, todos ellos vivieron procesos de vida y de cultura que sobrepasaron las lindes restrictas de la comunidad histórica de que formaron parte.

Castro no podrá negar que, por cima de las diferencias culturales y vitales que los separan, Juan II de Aragón está tan cerca, y aun quizá más cerca de Luis XI de Francia que del Cid o de Narváez; a lo menos no podrá discutir que tiene con él conexiones equiparables o mayores que las que pueden vincularse a los otros españoles.

Si cada una de esas agrupaciones históricas que llamamos pueblos han tenido un estilo de vida en el curso de cada uno de los grandes ciclos de cultura, como he dicho antes, también han tenido estructuras funcionales dispares, dentro del ámbito temporal de cada una de esas épocas, los distintos grupos humanos integrantes de esos pueblos. Los que, por cima de las fronteras que hoy llamaríamos nacionales, se han hallado integrados por miembros de las diversas clases sociales o de las diferentes profesiones. Con lo que otra vez será preciso adentrarse en el estudio detenido de la historia horizontal, al intentar clasificar en unidades verticales el continuo oleaje de la vida histórica.

No puedo, no, asentir a las limitaciones teoréticas de la historia por Castro ideadas y defendidas. Creo que la historia no puede reducirse al examen vertical y autónomo del pasado de cada una de las comunidades nacionales de hoy para conocer las estructuras de su dinamismo vital colectivo y el juego de sus posibilidades e imposibilidades operativas. Pero mi disentimiento frente a tal limitación no impide que tenga al estudio de las historias nacionales como una de las aventuras historiográficas más atrayentes y promisorias a la hora de hoy para el cumplimiento del fin esencial de la historia. Siempre, claro está, que esa tarea se realice con rigor metodológico estricto, en conexión estrecha con los grandes procesos históricos de proyección horizontal, en función de las cambiantes luminarias ideológicas y de las mudables apetencias materiales dominantes en las unidades históricas supranacionales al correr del tiempo, sin cortes temporales que arranquen de sus raíces a la historia vertical de un pueblo o impidan la normal circulación de su savia vital hasta algunos de sus más recientes brotes, conjugando siempre armónicamente lo vital y lo cultural de cada hora, huyendo de las simplistas explicaciones genéticas al estudiar la forja de la contextura temperamental del pueblo cuyo pasado se investiga, sin olvidar la acción a las veces decisiva de lo individual en el curso de la historia, sin desdeñar ni desvalorizar ninguna de las múltiples facetas de la vida integral de la comunidad, con un espíritu de continuidad que capte el no interrumpido fluir del acaecer histórico y su lógica acción en el mudar de la herencia temperamental de la nación, sin preconcebidas intenciones pragmáticas, al servicio de la verdad



3. – Culturas dolménica y del vaso campaniforme, de lejana raíz oriental pero que los peninsulares del eneolítico recrearon y propagaron: una, por todas las costas europeas de Occidente; y otra, por el interior de Europa, hasta más allá del Elba. Por primera vez los hispanos ejercieron un decisivo maestrazgo sobre el continente. La Cueva de Menga (Málaga) y vasos campaniformes de Ciempozuelos (Madrid).

4. – Esculturas totémicas de los vetones, tribu precelta que habitó al Sur del Duero, por tierras abulenses, salmantinas y extremeñas; tribu cuyos hombres vivían en batalla o descansando de ella. Con esas esculturas los milenarios abuelos de los "Conquistadores" solían proteger la entrada a los recintos donde guardaban sus ganados —al pie de sus acrópolis— y los prados feraces. Ante esos Toros de Guisando (Ávila) fué jurada heredera de Castilla Isabel la Católica.

y no al de doctrinas filosóficas ni al de ideales sociales o políticos, con un justo sentido de la gran responsabilidad moral del propio historiador, bien tensos los frenos de la pasión, incluso de la que puede sentir todo estudioso hacia sus propias y más caras teorías, y sobre todo con una clara visión del juego de fuerzas que han ido haciendo la historia y de la más difícil si que más noble misión del saber historiográfico: la creación de la conciencia histórica, no sólo de la nación cuya historia se examina, sino también de la superior comunidad cultural y vital en la que el pueblo historiado se halla ínsito, y, a la postre, de la humanidad toda.

3. *El juego de fuerzas en la Historia*

¡El juego de fuerzas que ha ido haciendo y rehaciendo la historia! ¡Formación de la conciencia histórica de una comunidad nacional! Son temas que merecen dos libros. Dediqué al primero alguna atención en 1943. Catervas de hombres han abandonado un día las sedes territoriales que ocupaban: movidos por apetencias primarias o por inquietudes indefinibles, por la precisión de liberarse de amenazas cósmicas o humanas, por ímpetus incoercibles o por angustiosos temores, por el dinamismo de un caudillo ambicioso o por el sueño iluminado de un conductor, por disidencias religiosas o políticas... Unidas o aisladamente esas masas de hombres han ido a fecundar tierras desiertas como núcleo inicial de la vida autónoma de una sociedad histórica; o han ido a verterse en los otros grupos nacionales que ocupaban el país apetecido o la tierra casualmente encontrada en su camino. Así ha surgido, en fecha remotísima, el complejo sanguíneo y cultural que constituye cada pueblo; ha nacido como resultado de una larga serie de más o menos libres voliciones humanas. ¿Y después? Después, la historia; la historia antes de la historia; en el seno de la misteriosa pre-historia. Porque cuando los pueblos asoman a nuestros ojos en las páginas de los más antiguos historiadores o geógrafos, son ya viejos de milenios; tienen ya una herencia temperamental de trazos muy firmes. Con razón ha dicho Ortega y Gasset: "La historia es, como la uva, delicia de los otoños."

No se ha cumplido aún la extraña profecía de un físico demasiado aventurado, de que un día llegaría a demostrarse que los hombres y los pueblos actúan como los infusorios o como las colonias de infusorios. Y no se cumplirá jamás, porque es eterna, continua y fecunda la acción del espíritu en la vida de las naciones y de los individuos. Creo en la acción

de esa fuerza misteriosa que el ser humano posee y que en vano han intentado, intentan e intentarán captar, por siempre, biólogos y filósofos. Creo en esa fuerza misteriosa que nos acerca a la Divinidad y que de la Divinidad procede. "El hombre es por sí —escribe Max Scheler, que no es ningún Padre de la Iglesia— un ser más alto y sublime que la vida toda y sus valores, e incluso que la naturaleza entera, es el ser en quien lo psíquico se ha libertado del servicio de la vida y se ha depurado ascendiendo a la dignidad del espíritu, un espíritu a cuyo servicio entra ahora la vida, tanto en sentido objetivo como en sentido psíquico."

Crea quien quiera que ese ser ha podido ascender a tan alta condición desde la pura animalidad por obra espontánea de un proceso evolutivo. "La primera humanización del hombre —escribe Karl Jaspers— es el misterio más profundo, hasta ahora absolutamente impenetrable y por completo incomprensible para nosotros. No se hace más que disimularle mediante modos de decir que nada explican, hablando de evolución gradual, de transición. Podemos fantasear sobre la génesis del hombre; pero tales fantasías fracasan por sí solas, pues cuando hacemos devenir hipotéticamente al hombre, ya hemos puesto el hombre allí sin darnos cuenta." Sí; la ciencia no nos ha resuelto aún y no nos resolverá jamás el problema del origen del hombre. La derivación *monofilética* de las diversas razas gana cada día nuevos adeptos entre los estudiosos. Biólogos y filósofos resaltan, cada vez con más vigor, las diferencias entre el hombre y los animales superiores. Las han destacado con énfasis, por ejemplo, Portman y Jaspers. Ambos señalan las singularidades de la vida humana. El segundo habla del abismo que separa a todos los hombres —conciencia, pensamiento, espíritu— incluso de los animales que nos son más próximos. "El hombre ...puede —escribe— por virtud de la libertad ingresar en el curso de un proceso de transformación espiritual de sí mismo que le conduzca a una interminable ascensión. De este modo se hizo capaz de historia, en vez de limitarse a repetir invariablemente, hasta el infinito, el ciclo natural de la vida, como hacen los animales." Nadie ha aclarado, en efecto, y nadie aclarará jamás, partiendo de la teoría evolutiva, el turbador e inexplicable contraste entre el maravilloso *in crescendo* creacional del hombre y el estancamiento multimilenario de los demás seres de la naturaleza en su primitiva situación vital.

Quienes tienen al hombre por una bestia evolucionada deben enfrentar los cada día más asombrosos resultados de la investigación arqueológica que prueban la posesión por los hombres en fecha remotísima de una gran sensibilidad artística. Y con el hecho, reconocido por Portmann

y por Jaspers, de que durante la etapa varias veces milenaria del pasado humano que nos es bien conocido —desde el paleolítico superior ya lejanísimo— no son controlables en el hombre cambios biológicos, mudanzas psicofísicas. ¡Qué vano derroche de ingenio se ven forzados a hacer para explicar el origen de las culturas y sus avances, a veces paralelos y sincrónicos, desde su campo de visión, quienes niegan cualquier género de intervención de la Divinidad en el ayer del hombre!

La mayoría de quienes creemos en esa intervención y de quienes no pueden o no quieren creer en ella, convenimos, sin embargo, en que el hombre es libertad y en que las agrupaciones humanas se han movido y se mueven acicateados por apetencias muy distintas de las que empujan a los otros seres del cosmos; por apetencias materiales y espirituales a la par, que no han variado esencialmente demasiado desde fechas remotísimas.

Los pueblos no giran dormidos como los astros por órbitas trazadas desde la eternidad — a lo menos desde fechas que la imaginación humana no puede concebir, y a eso podemos llamar al cabo eternidad. No, los hechos humanos no se repiten en el tiempo eternamente —en una eternidad hacia el futuro pareja de la que remonta a los comienzos de la vida— como los hechos de la naturaleza. Las cosas —incluso lo que hay en el hombre de cosa— "son", es decir son estáticas, y el hombre es pura libertad y puro devenir. Sí; la vida humana es esencialmente libertad. Y la libertad referida a la acción no es sólo, como algunos pretenden, un "non fiat" que reprime los impulsos del instinto, sino una fuerza positiva, audaz y creadora que mueve y dirige.

Pero, ¿los hombres han ido creando libremente su destino acuciados por circunstancias del momento? ¿Cabe tener a la historia como mera zigzagueante trayectoria del eterno caminar de los pueblos, empujados por los ciegos golpes del azar, dirigidos por la acción desorbitada de los "héroes" —guiados por los luminosos destellos de las inteligencias poderosas o siguiendo el camino abierto a mandobles o estocadas por bravos capitanes— o movidos por puras apetencias económicas?

Si pudiéramos responder afirmativamente a esta pregunta, la historia sería una maravillosa novela de aventuras, la más fantasmagórica y apasionante que la imaginación más desbocada y fértil habría podido o podría concebir, pero una mera novela de aventuras. Las plumas de muchos historiadores han contestado involuntariamente un "sí" a esa interrogación. Cabe deducirlo de la forma en que han ideado y han escrito la historia; y una respuesta afirmativa sale con frecuencia de los labios o de los pensamientos de los hombres cultos de estos días.

Ni los pueblos han avanzado dormidos por órbitas trazadas desde la eternidad, ni han realizado, ebrios de azar, una mera novela de aventuras. La vida humana es esencialmente libertad, pero, ¿puede el hombre ejercer esa libertad de decisión sin limitaciones, ni trabas, ni frenos? ¿No se alzan frente al hombre cada día y aun a cada hora murallas que no puede saltar? ¿No choca a cada hora, y aun a cada instante, con obstáculos insuperables que nacen de su propia idiosincrasia, de la naturaleza en que se mueve, de los otros hombres con quienes convive y de los hombres que han vivido antes en el mundo? Con razón ha dicho Ortega y Gasset que vivir es sentirse limitado y ha teorizado sobre la prisión del hombre por "su circunstancia".

Es ya vulgar la definición de la vida por Dilthey como una misteriosa trama de azar, destino y carácter. La han aceptado muchos pensadores. Me parece inexacta. ¿Qué es el destino? ¿Un poder trascendente, una fuerza ajena al hombre que se interfiere en su existencia y le marca rumbos? Sólo la Divinidad puede realizar tal prodigio. Pero admitida Su existencia, o se la supone rigiendo cada uno de los actos humanos y en ese caso debe juzgarse a la vida del hombre pura proyección de la suprema voluntad de Dios; o se acepta, como aceptamos los católicos, Su a la par terrible y generosa concesión de la libertad de albedrío a los mortales y entonces no es lícito incluir al destino en el juego de fuerzas que tejen la vida. Para quienes creemos en la Providencia, es el azar el cauce de Su acción en la existencia humana. Y quienes no participen de nuestra fe en una Providencia rectora del existir terreno, lógicamente no pueden creer en el destino; no pueden lógicamente admitir que un poder misterioso y trascendente trace lineamientos fatales al existir del hombre. Puesto que para Dilthey el hombre es historia, la vida humana habría debido ser definida por él como una misteriosa trama de carácter, azar y experiencia.

Desde Dilthey y desde Ortega, que ha completado y perfeccionado el pensamiento diltheyano –los estudiosos de la teoría de la historia de más allá del Pirineo todavía ignoran la aportación orteguiana sobre la razón histórica–, no puede negarse que el hombre sea historia. Pero el hombre es algo más que historia y al definir su vida no cabe prescindir por tanto de lo biológico, más que les pese a muchos que, a las veces, se atreven a lanzar excomuniones contra quienes "todavía" lo tienen en cuenta.

Mas si el hombre es libre de decidir de su destino dentro de las limitaciones que su temperamento psicofísico, la naturaleza, sus semejantes y el pasado le imponen, un pueblo, es decir, el conjunto de los hombres sometidos por siglos y a veces por milenios al mismo influjo de los dos

5. _ Lujo oriental en la Dama de Ibiza (Baleares), hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Muchas veces, a través de milenios, influyeron en España las culturas y las razas del Oriente mediterráneo; muchas veces y mucho antes de que los musulmanes llegaran a nuestras costas en 711 y renovaran los remotos, repetidos y perdurables contactos espirituales y étnicos con los pueblos y civilizaciones orientales.

6. – La Dama de Elche. Representa a una princesa o sacerdotisa ibérica y es obra de un español educado por maestros griegos. Una tenue melancolía hispánica reemplaza en ella la serenidad helénica. Sus collares, rodetes y mantilla prefiguran los típicos de las murcianas y valencianas de hoy y descubren lo antiquísimo del gusto por las joyas de nuestras abuelas primigenias (Museo del Prado. Madrid).

poderosos reactivos de la tierra y de la herencia —de la herencia, obra de la raza y de la historia—, encuentra aun mayores obstáculos para ejercitar la potencialmente plena libertad de albedrío de que gozan las unidades humanas que le integran.

La vida de un hombre dura algunas décadas; la de un pueblo, muchos siglos. Si las estrellas han tardado millones de años en formarse, de creer las hipótesis inventadas por la imaginación de los hombres de ciencia para explicar la "historia" de los astros —para algunos estudiosos los luceros tienen también su historia; y no la escriben los poetas aunque tenga de poesía mucho—, los pueblos han tardado milenios en salir del vientre de su madre, la todavía misteriosa prehistoria. Durante esa lenta gestación, las infinitas reacciones provocadas en un grupo de hombres por la multisecular acción, sobre su espíritu y sobre sus órganos vitales, del medio físico y del ambiente moral en que han vivido, han ido creando un estilo de vida; es decir: los rasgos fundamentales de un temperamento, de una estructura funcional. A poco de nacer a la historia, en plena juventud historiográfica pero tras milenios de auténtica aventura vital, los historiadores nos han trazado de ellos estampas de modernidad más que sorprendente; han descubierto en ellos virtudes y flaquezas perdurables e inclinaciones y fallas que han mostrado más tarde en plena madurez. Lo afirmé así en 1943 —antes de que Castro soñara en escribir *España en su historia*— en una serie de ensayos que sirven de base a todas estas páginas. Y lo probé con numerosos testimonios tomados de la historia primitiva de España que repetiré y ampliaré al estudiar, en seguida, a los primitivos españoles. Las estampas que César, Estrabón y Plinio trazan de los galos descubren calidades y defectos de los franceses de hoy. Fernando Soldevila ha popularizado las palabras con que San Paciano, obispo de Barcelona, aludiendo a los abuelos de los catalanes contemporáneos, dijo que "iban allegando, acumulando, traficando, comerciando, robando en persecución de la ganancia". Y un viajero griego del siglo VI antes de nuestra era declara que los marselleses eran muy gustadores de burlas y cuentos; sus palabras han sido reproducidas, no hace mucho, en los "Cuadernos de prehistoria española".

La cópula entre la tierra y la historia, repetida a lo largo de milenios —durante los oscuros pero no desdeñables siglos anteriores al otoñal conocimiento de la vida de los pueblos por la historiografía—, acuñó los singulares estilos de vida de las diversas comunidades humanas, tras un misterioso proceso selectivo de las varias especies históricas que llamamos pueblos. La forja de los caracteres nacionales de cada uno de ellos em-

pezó desde que una agrupación humana hubo de enfrentar los dos angustiosos problemas: de batallar con la tierra por ellos habitada y de comunicarse, en paz o en guerra, con los grupos de vecinos o invasores.

Ese estilo de vida de cada comunidad humana constituye una herencia temperamental en nada equiparable al *Volksgeist* o espíritu nacional de la historiografía romántica. En 1943 califiqué de constantes históricas a esos ancestrales caracteres colectivos que asoman a la luz con los albores de la historia. Años después, al enfrentar la etapa medieval y la moderna del pasado de España, Castro ha hablado de invariantes históricas. No creo exacto hoy el nombre que empleé hace una década, y menos apropiado me parece aun el lanzado por Castro. Porque esos rasgos comunales, aunque a veces se prolongan por siglos, no son perdurables ni constantes y en modo alguno pueden tenerse por invariantes e indelebles.

El estilo de cada pueblo está siempre en perpetuo devenir. Porque no se interrumpe nunca la batalla del potencialmente libre albedrío de la comunidad con los obstáculos que la naturaleza, la herencia y los otros pueblos en torno alzan de continuo en su camino; ni tampoco se interrumpen jamás las afluencias sucesivas de otros grupos humanos a su seno, ni los contactos de cultura. Y esa batalla con los obstáculos que la naturaleza, la herencia y los otros pueblos alzan en el camino de cada pueblo y ese permanente afluir de extrañas corrientes culturales y sanguíneas aportan calidades y defectos nuevos; afirman o modifican los antiguos; despiertan apetencias vocacionales más o menos confusas hasta entonces; hacen olvidar otras que parecían hasta allí arraigadas y perdurables y crean necesidades materiales y espirituales nunca sentidas antes.

Las formas de vida nacionales —y aludo aquí a naciones con su significado primitivo— cristalizan muy despacio y muy despacio cambian, pero no permanecen inalterables al correr de los tiempos. Perduran, a veces, milenios, porque con el transcurso de los siglos se han prolongado las circunstancias históricas que les han dado origen. Y no es siempre por ello imposible explicarse cómo y por qué han sobrevivido hasta hoy algunas de las viejas características de las viejas comunidades humanas.

¿No siguen hoy los marselleses gustando de cuentos y de bromas como los masaliotas seis siglos anteriores a Cristo, porque Marsella ha seguido siendo, a través de la historia, un puerto alegre y soleado, frecuentado por muchedumbre de marinos y de mercaderes de muchas tierras, patrias, cielos y riberas diferentes? ¿Porque ha seguido siendo frecuentado por muchedumbre de mercaderes y marinos que en Marsella han hallado reposo jovial; en ella han intercambiado pláticas y noticias sobre lejanos

puertos, libres del control de realistas testigos; en ella han reído y mentido; en ella han fundido ilusiones y esperanzas y en ella han convivido con los naturales del país, entre los que han ido dejando huellas, cada vez más vivaces, de sus peculiares formas de vida?

Y arruinada en el siglo III Tarragona, que había sido la puerta y el puerto de Hispania cara al mar Mediterráneo y al Imperio romano, en la IV centuria de nuestra Era, Barcelona era ya, como hoy, el núcleo urbano centralizador y canalizador del tráfico peninsular hacia el viejo mar de la civilización antigua; hacia un mar que conservó por siglos su milenario privilegio y que nunca ha perdido su importancia cultural y económica. Esa perdurable condición de Barcelona ha hecho perdurable también la ambición de lucro de sus hijos, que censuraba San Paciano hace unos mil quinientos años.

La herencia temperamental de una comunidad histórica se acuña muy despacio y muy despacio se altera, pero al cabo, como todo en la vida y en la historia, cambia, se muda, se transforma. Un amplificador eficaz de las ondas que el pasado nos envía nos permitiría captar las lentas pero continuas variaciones del estilo de vida de cada grupo humano al correr de los siglos. Los pueblos que han habitado un determinado solar geográfico han podido llevar a cabo tareas espirituales o materiales que no pueden hoy acometer, y hoy emprenden con éxito empresas de vida o de cultura que nunca habrían podido realizar ayer. Los pueblos no tienen marcado sus rumbos para siempre ni por la raza ni por la tierra. En su despacioso y difícil caminar por la historia van cambiando, mudando, trocando su propia personalidad. Cuando hablamos de constantes o de invariantes históricas realizamos una pura abstracción. Nos referimos a un plazo limitado de tiempo. A un período que abarca a lo sumo los pocos siglos que nos son conocidos del pretérito de una comunidad humana, si ella ha avanzado por la historia prisionera de un adverso destino. A un período que, las más de las veces, se ha extendido a una época mucho más breve del pasado; a una época concreta del vivir histórico del grupo popular favorecido por un destino venturoso.

Es frecuente pensar en el ayer como si la historia estuviese conclusa. Hiperbólicamente podríamos decir que el sol sorprende a cada grupo humano con una estructura funcional diferente al asomar cada mañana por el confín del horizonte. En el extremo fluir del tiempo —perdóneseme la nueva hipérbole— son meros parpadeos las décadas y aun los siglos en que una agrupación nacional ofrece las "mismas" reacciones ante el misterio de la vida. Y subrayo la palabra "mismas" porque la lentitud de

la continua mudanza del estilo vital de un pueblo impide a nuestra miopía apreciar la importancia de los cambios sufridos por la comunidad de cuya actividad participamos a diario o de la que somos próximos testigos. A la par que facilita nuestra captación de las constantes o invariantes de su forma pretérita de vida que van quedando fijas en el azogue del viejo espejo de la historia.

Cuando éste, al reflejar el pasado de un pueblo, nos envíe imágenes remotas muy semejantes a través de los siglos y esas imágenes se asemejen incluso a las que hoy puede captar nuestra retina en el gran guiñol de la vida de tal pueblo, será señal de que éste ha avanzado muy despacio por la historia, y claro síntoma de que, para su mal, su adverso sino —hablo de sino y de destino metafóricamente— ha ido frustrando los cambios lógicos que su contextura vital habría debido gozar o sufrir.

Pero cualquiera que haya sido el ritmo con que ha ido mudándose el estilo de vida de cada pueblo y cualesquiera que hayan sido los cambios sufridos por él en el correr del tiempo, en cada instante del pasado y del presente de una comunidad nacional su estructura funcional o herencia temperamental marca rumbos a su vida histórica. Brinda en abanico una serie de rutas a su incierto mañana, le ofrece una baraja de posibles sendas en la continua encrucijada de destinos con que va tropezando en su no interrumpido cabalgar hacia el futuro. Dilthey cree que los pueblos son capaces de ilimitadas posibilidades, y lo son en verdad en el perpetuo avanzar del tiempo. Pero, como apunté hace casi diez años, creo ahora —y Castro me acompaña hoy en mi creencia— que ante toda nueva volición histórica las comunidades nacionales no pueden elegir sino uno de los varios caminos que su estilo de vida presenta a su libre decisión. Son sus conductores, entre los que, de raro en raro, aparece el genio —le he llamado antaño "héroe", usando esta palabra con su sentido antiguo, horro aún del matiz bélico que después ha adquirido—, y es el azar, quienes marcan el rumbo que el grupo humano ha de seguir en su histórica navegación hacia el mañana.

¿Quién osará negar la acción de las grandes individualidades en el curso de la historia? El tema de los "héroes" ha sido demasiado trillado en la gran parva de la crítica. Lo gigantesco de su influencia en la vida histórica no puede discutirse por los más sañudos y enconados adversarios de la eficacia histórica de los superhombres, ni por los más acerbos enemigos de sus pueblos, de sus ideales o del matiz peculiar de sus hazañas. Los "héroes" han dado a veces tirones imprevisibles en el caminar histórico de una nación o de un grupo de naciones. Pero sólo ha podido

ser fecunda y perdurable su acción desorbitada, cuando la nación o el grupo de naciones estaban prestos para la gran jornada. Ha habido un Atila, un Tamerlán, un Gengiscán que han cruzado como un meteoro por el espacio infinito de la historia sin dejar otra huella de su avanzar vertiginoso que un recuerdo fugaz.

Los "héroes" no son taumaturgos capaces de alterar las leyes de la naturaleza mediante el gesto mágico que conduce al prodigio. Ha habido muchos hombres geniales que apenas han hecho avanzar una pulgada a un pueblo o a un grupo de pueblos por la gran espiral de la historia. Y a veces hombres inferiores a los que fracasaron han logrado éxitos increíbles a los otros negados. Sólo cuando un "héroe" pone en marcha la turbina de la historia en el instante favorable, puede producirse el milagro. ¿Habría César alcanzado su talla gigantesca antes o después del siglo crítico que presenció su dinámico existir? ¿Qué habría sido el Cid si no hubiese vivido en los años turbios y desconcertantes de los Taifas y de las invasiones almorávides? ¿Habría Pizarro realizado su magnífica hazaña bajo una presión histórica distinta de la que permitió a los españoles descubrir y conquistar América? ¿Qué recuerdo habría dejado después Napoleón, de haber nacido en la Córcega en pugna permanente contra Génova o en la Francia del aburguesado Luis Felipe?

Ningún "héroe", cualquiera haya sido su talla personal, ha podido realizar el prodigio de su vida sino tras el esfuerzo lento de millares y millares de hombres; y cuando una situación histórica propicia ha permitido lanzar, en un día favorable, al viento de la historia la electricidad acumulada en siglos. El "héroe" es el exponente del dinamismo histórico de un pueblo, el conductor de un grupo de hombres que sabe aprovechar sus calidades y sus defectos en una empresa vocacional y en una hora única. El "héroe" encauza la corriente vital de su nación y obtiene de ella los resultados máximos. El "héroe" surge cuando un genio sobrehumano aprovecha la herencia temperamental de una comunidad histórica en el instante favorable que el azar le brinda y que él sabe captar.

Pero "héroes" ha habido muy pocos en el correr del tiempo. Han ido eligiendo caminos a los pueblos, en las encrucijadas de la historia, conductores de talla mucho menos gigantesca.

El grupo rector de una comunidad está siempre integrado por una minoría; en todos los pueblos ha habido minorías rectoras desde los tiempos más remotos y las habrá hasta el fin de los siglos, aunque hayan variado ayer y varíen en adelante las técnicas en que se han distinguido, el proceso de su elevación y su influencia en las masas populares. Pero esas

minorías han sido a su vez inspiradas y regidas por muy pocos, a veces por un solo hombre, a veces por un reducidísimo puñado de hombres. Algunas de estas individualidades de excepción han dado libertad a algunas comunidades nacionales, las han hecho avanzar pasos decisivos o han provocado contorsiones drásticas en su marcha hacia el futuro. Otras han alumbrado ideas —creado teorías, descubierto técnicas o fundado instituciones— que han revolucionado una época y provocado grandes incendios históricos o que han detenido, torcido o encauzado grandes procesos colectivos, llamados a ahogar en sus revueltas olas una civilización o un grupo de pueblos. Los conductores de las agrupaciones humanas: sus pensadores, sus capitanes o sus políticos, pueden dejar perder, por su debilidad o su estulticia, la fuerza vital acumulada por sus naciones en el curso de los siglos o pueden malgastarla torpemente; pero nunca pueden crearla de la nada. Pueden llevar a sus pueblos por caminos de perdición o por sendas de luz, pero no pueden improvisar la contextura vital de la comunidad que van a dirigir hacia el triunfo o la ruina.

Los conductores de las naciones son partícipes en la herencia temperamental o estructura funcional del pueblo en que han nacido, y poseen comunalmente con sus conciudadanos el tesoro de ideas y valores de su tiempo. Pueden a veces renovar aquéllas y éstos parcialmente; con más dificultad escapan al peso de la ley vital del grupo humano de que forman parte. Al elegir camino para él en la encrucijada de los que le brinda, a cada hora, el estilo de vida o herencia temperamental de la comunidad, se mueven por tanto empujados por dos fuerzas que no pueden superar; por los impulsos colectivos triunfantes en su pueblo a la sazón y por la peculiar fórmula algebraica que rige su vida psico-física. Se mueven acuciados por las incitaciones espirituales o materiales que les dispara la contextura vital de su nación y por las que brotan de sus personales fuentes de energía, como resultado del equilibrio peculiar que preside la trinidad de sus instintos, sus emociones y su espíritu, en conexión con la prisión carnal que les cobija.

¿Puede nadie negar que esa conjunción entre herencia temperamental de la comunidad —reacciones y proyecciones vitales y culturales— y sus propias singularidades anímicas y corporales está en la base de la relevante acción histórica de hombres como Lutero, Felipe II, Richelieu, Federico de Prusia, Napoleón...?

No es lícito, por tanto, bucear en el ayer de una nación para intentar captar su misterioso enigma histórico, sin estudiar, paralela y sincrónicamente: la herencia vital de la comunidad —forjada en los incógnitos siglos

de la lejana prehistoria y afirmada o mudada a la luz clara de la historia— y las peculiaridades temperamentales de las personaliddes de excepción que han ido conduciendo la vida histórica de la comunidad. Porque los conductores de los pueblos —aludo a las minorías rectoras de los mismos y a las señeras individualidades que inspiran y guían a tales minorías— no son inanimadas marionetas de cuyos hilos ha tirado el ente abstracto de una cultura o de un estilo de vida nacional.

Junto al pueblo en su conjunto, con sus calidades y sus fallas, y junto al individuo o grupo de individuos —me asalta la idea de que entre las calidades hereditarias de cada pueblo figura la habitual importancia numérica de sus auténticos conductores; unos se inclinan a seguir a un hombre, otros a un grupo de hombres, y esa inclinación dispar genera un dispar equilibrio histórico en la comunidad—, junto a cada pueblo y a las minorías a quienes ha tocado conducirle por los caminos del navegar histórico —¡caminante, no hay camino, se hace camino al andar!, podríamos decir con Machado—, el azar completa el juego de fuerzas de la historia.

Sí; el más espectral de los historiadores, el más penetrado de cientifismo, el más convencido de la acción decisiva del estilo vital de los pueblos en el curso de su historia, no podrá negar la influencia en ella del azar. En millares de casos un minúsculo accidente ha torcido el rumbo de la senda histórica de uno o de muchos pueblos. Una batalla ganada o perdida en ocasiones por un puro accidente fortuito, un puñal o un arcabuz acertando o no en su blanco corporal, la astucia o la constancia de un guerrero o de un navegante, el temperamento o las flaquezas de un hombre o de una mujer, una muerte o una boda, e incluso una sonrisa y una burla, un reto y unas palabras ingeniosas o ásperas —me vienen a la memoria docenas y docenas de ejemplos y cualquier hombre culto puede hallarlos con facilidad en su memoria—, han marcado rumbos a la vida de una o de varias colmenas humanas.

El azar ha podido cambiar el curso de la historia. Si Troya no hubiese sido tomada; si los griegos hubieran vencido en las Termópilas; si Alejandro hubiese sido derrotado por Darío; si en los Idus de Marzo, César no hubiese concurrido al Senado; si Constantinopla hubiera caído en poder de los califas Omeyas; si en el Guadalete hubiese Rodrigo triunfado de Tariq; si Carlos Martel hubiera sido derrotado en Poitiers; si en Zalaca no hubiese sido vencido Alfonso VI; si América hubiese sido descubierta por los musulmanes españoles; si en las Navas de Tolosa hubiese sucumbido la cristiandad hispana; si Juana de Arco no hubiese galvanizado la resistencia de Francia; si Lutero hubiese sido suprimido en sus

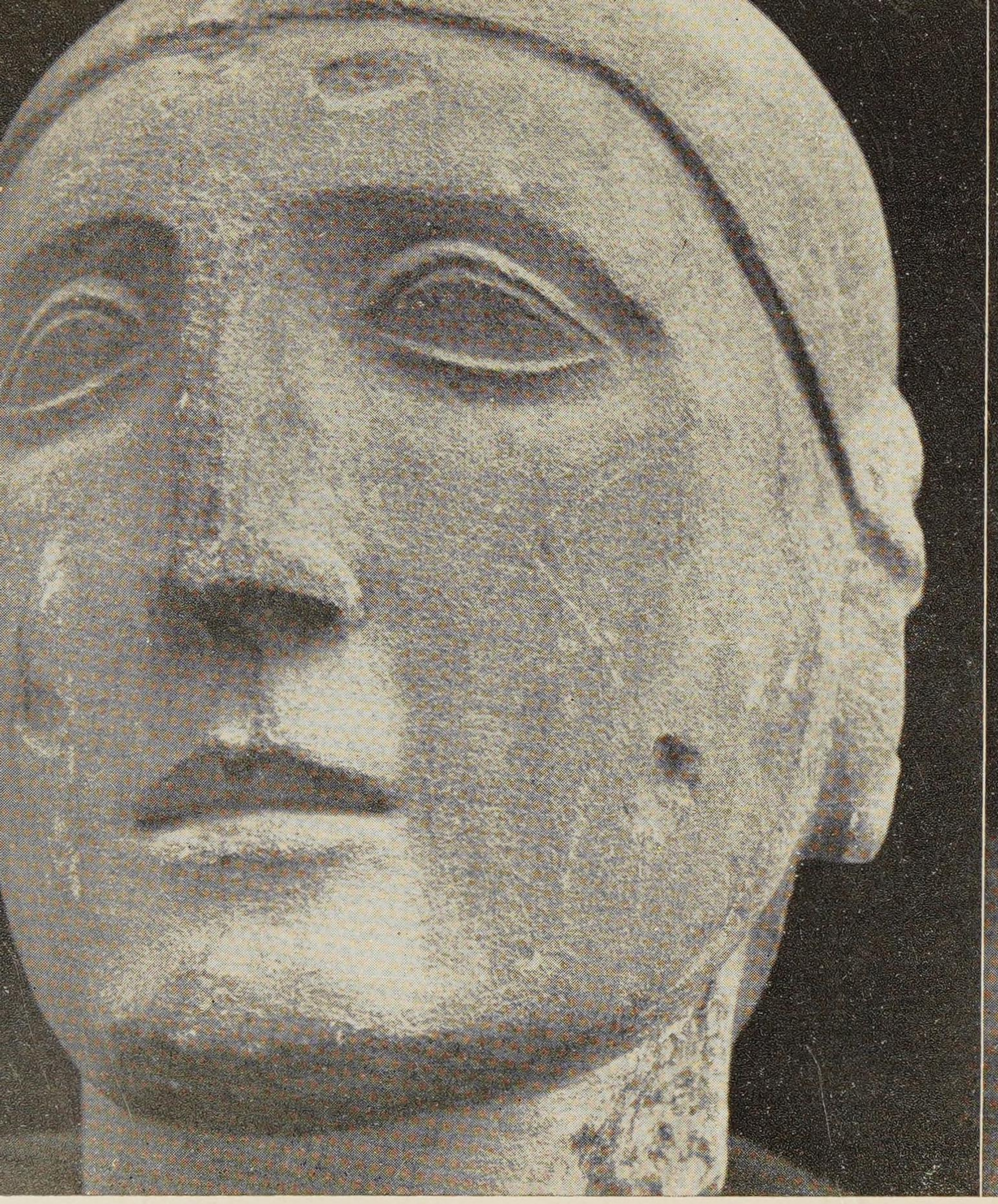
comienzos; si un hijo de Felipe II hubiera reinado en Inglaterra y Flandes; si don Juan de Austria se hubiera casado con María Estuardo; si la Armada Invencible lo hubiese sido en realidad; si en la rue de la Ferronerie no hubiese sido asesinado Enrique IV; si el 18 Brumario no hubiese puesto fin a la Revolución Francesa; si Napoleón hubiese vencido en Waterloo...

Aunque no han faltado escritores dotados de suficiente inventiva novelesca para volver del revés la manga del tiempo —recuerdo dos libros sobre dos de los temas señalados: si María Estuardo y don Juan de Austria se hubiesen casado y si Napoleón hubiese vencido en Waterloo—, el historiador no puede dedicarse al divertido juego de los síes y dar libre vuelo a la imaginación en el idear de un fantástico pasado, distinto del que nos ha traído hasta el presente. Pero no cabe negar la acción eficaz y a veces decisiva en el curso del ayer, tanto del fluir asombroso de un cerebro, combinado con el latir apresurado de un corazón audaz, como del brinco fugaz del puro azar.

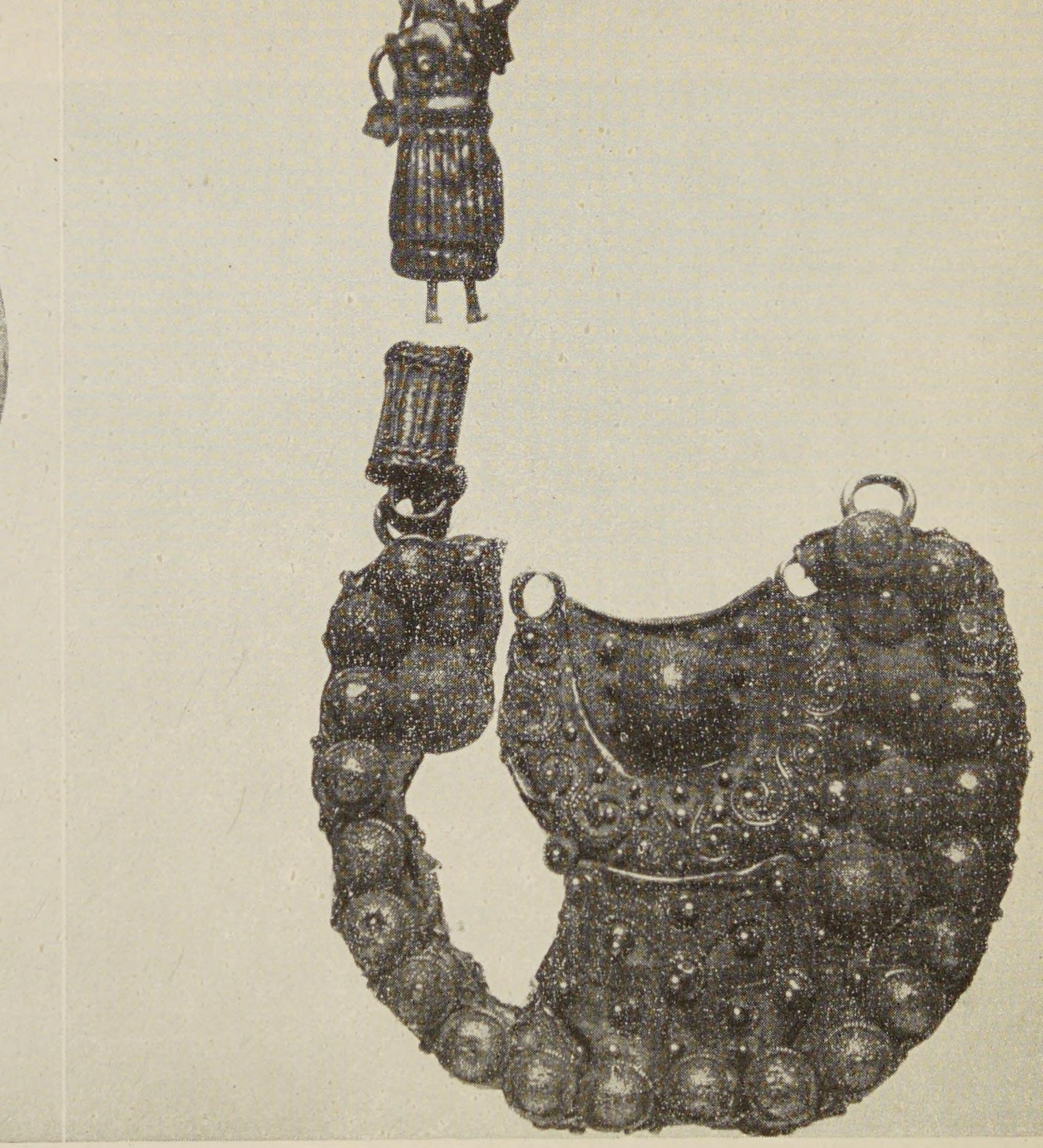
¡El azar! Al escribir las últimas palabras mi pensamiento ha dado un salto a través del Atlántico y ha volado hasta Ávila, cuna y sepulcro de los míos. Bajo las naves góticas del templo de Santo Tomás de esa vieja ciudad de Castilla, en el mármol esculpido por el hábil cincel de Dominico Fancielli, con los restos mortales del príncipe don Juan, está enterrada la historia frustrada de mi patria.

Porque el hijo de los Reyes Católicos amó mucho y muy temprano a una rubia flamenca, y por la infantil enfermedad —hoy curable sin duda— que llevó a mejor vida al nieto portugués de Isabel y Fernando, llamado a ser rey de toda la Península, vinieron los Austrias a reinar en España y los rumbos históricos hispanos sufrieron una funesta contorsión. ¿Podrá nadie discutir que esos dos terribles golpes del azar cambiaron la historia de Occidente?

La varita mágica de la casualidad en una hora crítica da un brusco golpe de timón en el avanzar histórico de una navecilla nacional, la lanza a la tempestad o a la bonanza, le permite ocupar una función rectora en la gran navegación de una cultura o la empuja con fuerza hasta hacerla estrellarse en medio de arrecifes o de rocas. Pero el azar no crea la fuerza vital de la nación que va a triunfar o a hundirse. Los Austrias gobernaron a España por dos hechos casuales que pudieron no ocurrir. Imaginemos que el brinco mágico del azar hubiese llevado a los Habsburgos a Polonia, Francia, Inglaterra o Portugal; supongamos a Felipe II rey privativo de cualquiera de esos reinos, y, como en una operación algebraica,



7. – Bustos de oferentes del templo ibérico que se alzó en el "Cerro de los Santos" (Alicante). Al socaire del culto a las potencias invisibles del transmundo, el *homo hispanus* captó y reprodujo muy pronto la imagen del hombre y, antes de que los romanos trajeran a España el arte del retrato, esculpió, no prototipos idealizados de seres humanos, sino efigies realistas de individuos concretos (Museo Arqueológico Nacional. Madrid).



8. – Toros y filigranas en la España primitiva, como en la de hoy. ¿También perdurable herencia oriental? ¿De qué pueblo y en qué fecha recibida? ¿Pueden escribirse los nombres de Creta y Fenicia? La leyenda de Hércules situaba ya, en la Península, míticas luchas con toros. Cabezas de Costix (Mallorca). Museo Arqueológico de Madrid. Arracadas de Santiago de la Espada (Jaén). Instituto Valencia de Don Juan. Madrid.

podremos matemáticamente deducir con precisión un resultado opuesto al de la histórica ecuación: Felipe, España y la Modernidad.

Entretanto el príncipe don Juan o el príncipe don Miguel y sus hijos y sus nietos habrían continuado la política de los Reyes Católicos, normal proyección de la contextura vital hispana; sin las contorsiones que impuso a España la casual presencia en ella de los Austrias, y por los rumbos y con el ritmo que su propia personalidad les hubiera dictado. Y hoy podríamos enfrentar una algebraica ecuación histórica, que escapa a nuestra fantasía pero que sería sin duda diferente de la fórmula: Felipe II, España y la Modernidad, que el azar nos impuso.

Sí; yo no puedo dudar: la estructura funcional o estilo de vida de la comunidad, las individualidades de excepción que han regido sus destinos y el misterioso e imprevisible azar, han ido haciendo la historia y rehaciéndola. Sí; la historia es el resultado del juego de esas tres fuerzas: La contextura vital de la nación abocetada ya en la prehistoria pero siempre dinámica y en perpetua mudanza; integrada por un complejo sistema de impulsos y de frenos y de apetencias y de necesidades materiales y a la par de ideas, de ideales y aun de sueños. Los conductores del pueblo, de talla diferente pero siempre moviéndose entre las tensiones encontradas de la herencia temperamental del grupo humano en que han nacido y se han formado y del singular equilibrio vital de su propia contextura anímica —espíritu, emociones e instintos— y de la cárcel carnal que la aprisiona. Y el azar —los antiguos habrían dicho la Fortuna—, fuerza ciega, difícil de concebir y de explicar por quienes no creen en la acción creadora y rectora de la vida por una potencia divinal; y para los creyentes, proyección maravillosa de la suprema voluntad de Dios cuyos fines misteriosos no puede captar nuestra humana razón, a un tiempo poderosa y miserable.

Esas fuerzas creadoras de la historia han actuado con intensidad dispar y con dispar eficacia en el curso de los siglos. A veces ha decidido de los destinos de la comunidad el peso de su herencia vital y cultural, por no haberse el azar cruzado decisivamente en su camino y por haber aquélla gravitado, sobre el espíritu de la minoría rectora de la vida nacional, con violencia sobrada para quebrar en ella toda apetencia novedosa. A veces un conductor genial o un grupo de individualidades de excepción han conseguido triunfar de la crisis provocada por el choque entre el zigzagueo del azar y la contextura vital de la nación. A veces la estructura funcional del pueblo ha sido tan sacudida y perturbada por el rayo incontrolable de la azarosa fortuna, que sus minorías dirigentes, cegadas por su luz y paralizadas en su acción, no han sabido ni han

podido enderezar, en la tormenta, el rumbo histórico de la comunidad.

Esas y otras de las muchas y diversas ecuaciones que han ido reflejando el cambiante equilibrio de las fuerzas creadoras de la historia —avezados jinetes han intentado sin éxito espolear rocinantes fatigados y buenas tripulaciones han procurado en vano gobernar naves que hacían agua; y, a la inversa, briosos puras sangres han sido cabalgados por torpes caballeros y pilotos inexpertos han guiado navíos excelentes—, esas y otras diversas ecuaciones históricas han ido haciendo emigrar de un pueblo a otro la rectoría de la colmena de naciones cuya vida ha transcurrido bajo la cúpula de una misma cultura. Hegel atribuyó tales mudanzas a un misterioso e inexplicable tránsito del "Espíritu" de unos pueblos a otros. Ha asumido la dirección de la colmena el país donde el juego de fuerzas creadoras de la historia ha alcanzado en cada etapa un equilibrio más perfecto, en función de la tarea urgente de los días de entonces. Porque su herencia temperamental fuese la más propicia para llevar a cabo la gran aventura de la hora, porque gozase de audaces o de capaces conductores o porque recibiera el beso favorable del azar. Pero apenas nuevos vientos, portadores de nuevas apetencias materiales o de nuevas ideas y emociones, hacían girar la veleta de la historia y el estilo de vida de la comunidad, hasta entonces rectora, dejaba de ser el más llamado a realizar la nueva empresa; o la fatiga de la nación que había llevado hasta allí la carga de la rectoría del existir histórico esterilizaba la matriz alumbradora de sus minorías dirigentes o el magno brinco del azar torpedeaba la nave comunal — a las veces en conjunción con la implacable hostilidad del suelo, un nuevo pueblo asumía la dirección del grupo.

No me sería difícil alegar muchos ejemplos en prueba de esta tesis, si me fuera dable detenerme en este prólogo teorético de un libro que no aspira a crear una filosofía de la historia sino a bucear en el pasado de mi patria española. En él he encontrado —y encontrará quien quiera leer esta obra— testimonios sobrados de los cambios sufridos por España en su postura frente al mundo por obra de la dispar tensión entre las urgencias de los pueblos que han vivido bajo la cúpula de la cultura occidental y el cambiante equilibrio: del azar, de los grupos dirigentes y de la estructura vital del pueblo hispano.

4. *El sentido de la Historia*

El historiador necesita aplicar con el mayor rigor posible el más estricto método científico a fin de conocer como le sea dable —ninguno puede llegar a triunfar por entero de las dificultades que la tarea historiográfica suscita en su camino— el auténtico curso del pasado, encadenado genéticamente en líneas verticales y enmarcado cuidadosamente en las líneas horizontales de los grandes ciclos de cultura. Necesita estar atento al complicado juego de la trinidad de fuerzas que van haciendo y rehaciendo la historia, para intentar —nunca logrará realizar integralmente tal intento— descubrir la curva causal del suceder histórico y para comprender a los hombres y a los grupos de hombres que han ido empujando hacia el hoy la vida colectiva de pueblos y civilizaciones. Y necesita cumplir la más ardua y aventurada misión que cierra el ciclo de su esfuerzo: aprovechar su saber histórico para contribuir a la formación de la conciencia histórica de su nación y de su época.

Hemos asistido a una crisis general de valores. Esa crisis ha sobrepasado los límites ya amplísimos del mundo de la política y de la economía. Se ha extendido a ciencias tan diversas como la física y la psicología. Ha estado en crisis toda la concepción racionalista y mecanicista de la naturaleza, ideada por los hombres modernos para reemplazar la concepción teocéntrica de la vida dominante durante el Medioevo. Se ha extinguido lentamente la fe plena de las generaciones anteriores en la razón física. La idea de la crisis y de su silueta peculiar ha sido general, con matices distintos, entre los pensadores de uno y otro lado del Atlántico.

La historia no ha escapado a la ventolera de la crisis. Pero en ella le ha tocado subir y no bajar. Completando el pensamiento de Dilthey, Ortega y Gasset ha escrito: "El hombre no es cosa ninguna, sino un drama." "El hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia." "El hombre... se encuentra consigo mismo, como realidad, como historia", y añade provocando, sin duda, la cólera de los que, con frase orteguiana, podríamos llamar "caballeros del materialismo": "Indemostrada, como está, la tesis evolucionista, cualquiera que sea su probabilidad, cabe decir que el tigre de hoy no es más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre el primer tigre. Pero el individuo humano no estrena la humanidad... parte de otra que ya se desarrolló y llega a su culminación: en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado."

Para Ortega el hombre es, pues, historia, y con justicia sustituye la razón física por la razón histórica y la coloca, como base de comprensión del hombre y de la humanidad. "La razón histórica —escribe— es aun más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta... La razón histórica... no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el 'fieri' de que proviene."

Las ideas de Ortega y Gasset fuerzan a considerar el sentido de la historia desde otro ángulo visual que el clásico hasta ayer. La historia, naturalmente, no es una ciencia de la naturaleza, pero es algo más que una ciencia narrativa. Decir que es una de las ciencias del espíritu no es decir demasiado. Ha sido incluída también entre las ciencias de la realidad, con la sociología y la psicología. Si convenimos con Dilthey y con Ortega y Gasset que el hombre es historia y si la razón histórica va a reemplazar a la razón pura en el centro del pensamiento del futuro, bien podremos calificar a la historia como ciencia de la vida.

Hace diez años remocé un viejo símil muy remoto y hablé del río de la historia. Hoy me sigue pareciendo acertado el parangón. Como los ríos en su avanzar continuo, los pueblos van abriéndose camino a través de llanuras o montañas; tallan escobios entre tajadas rocas o se curvan para obviar erguidas cimas; avanzan raudos, se detienen en remansos o saltan torrenciales; trazan meandros o peregrinan rectilíneos; reciben afluentes poderosos o misérrimos; se hinchan con los deshielos o las tronadas; sufren crueles estiajes o se ocultan bajo tierra; se colorean con barro o con sangre; braman o murmuran; fecundan y arrasan; padecen sangrías que van a regar tierras cercanas o distantes; sirven de fronteras o de lazos de unión; se dejan cabalgar por naves, detener por diques o atropellar por puentes; son eternamente iguales y distintos —iguales por su cauce y distintos por sus aguas, que corren cada día diferentes— y se vierten, por último, en los imperios de otros ríos mayores o en los continentes líquidos que llamamos mares. No me sería difícil citar ejemplos en prueba de la realidad que encierra este rosario de metáforas. Cualquier mediano conocedor del río de la historia española podrá ir colocando sucesos del pasado de mi patria detrás de cada una. Recordaré, a guisa de ejemplo, cómo sirvió de raya muchas veces entre Oriente y Occidente, cómo se vió cruzado por las calzadas que comunicaban ambos mundos, distintos pero complementarios, y cómo fertilizó grandes zonas lejanas del nuevo continente.

¡El río de la Historia! Ningún símil es perfecto, pero éste no es demasiado aventurado. Como los ríos, los pueblos avanzan en una continua

9. – Puerta de España; por Cataluña han entrado en ella muchos aires de fuera. He ahí los muros ciclópeos de Tarraco, de origen ¿egeo?; en Ampurias se establecieron luego los focenses. Convertida después la región en centro nodal de la conquista y colonización romanas de Hispania —Tarragona fué el puerto principal de Roma en la Península—, Cataluña llegó a ser precioso instrumento de la unificación de los hispanos.

10. – "De todo apenas las señales quedan." Pero queda la historia de la pequeña ciudad celtibérica que resistió y venció a Roma durante veinte años. Para domar a Numancia necesitó 60.000 hombres Escipión; y sólo cerrándola con un cinturón de muros y condenándola a morir de hambre, logró apoderarse de sus ruinas humeantes, pues los numantinos la incendiaron y se dieron la muerte. Unos cientos de españoles conquistaron América.

busca de futuro. Nunca vuelven a sus fuentes, aunque se curven a veces hacia ellas, y en cada momento de su avance está presente el camino recorrido. Sí, el curso de un río es algo vivo, en el que cada tramo actúa a cada instante sobre el tramo inmediato, como él, a su vez, ha sido vivificado, agitado, sacudido, impulsado por el tramo precedente.

¡El río de la Historia en perpetuo camino siempre vivo y dinámico! Es urgente rechazar la idea del pasado espectral e inoperante. El pasado está ahí, tras el presente, empujando al hoy a cada paso, vertiendo a cada hora en el cauce de la vida de cada hombre, de cada pueblo, de cada continente y de la humanidad, el agua turbia o cristalina, mansa o rugiente, con que fuentes, regatos, arroyos, torrenteras, riachuelos y afluentes han ido hinchando el curso del ayer.

Y urge rechazar la imagen de la historia como ciencia de los muertos y de la muerte, como el estudio de lo que ha sido, de lo que no es y de lo que no puede ser. La historia es la ciencia de la vida. Y la misión del historiador no puede detenerse en el hoy ni puede limitarse al estudio del pasado. Con razón José Luis Romero ha calificado a la historia de bifronte. Al examen científico y genético del ayer, el historiador ha de añadir su colaboración inteligente a la forja de la conciencia histórica de su país y de su época. Ardua y magnífica misión. Tarea contradictoria del estricto rigor metodológico de la ciencia histórica. Empresa que requiere dotes geniales por pocos hombres poseídas. Aventura arriesgada que detiene a los más.

Implica una aguda captación de los mensajes de la historia. La historia no tiene leyes pero envía mensajes. Como hijos de la potencialmente libre voluntad humana los hechos históricos no se repiten jamás. Las cosas —incluso lo que hay en el hombre de cosa— "son", es decir son estáticas, y el hombre es puro devenir. Vivir no es ver volver, he dicho y he escrito muchas veces, trocando en negativa la poética frase azorinesca que antaño afirmaba lo contrario.

Vivir no es ver volver, los hechos históricos no se repiten jamás, pero el hombre y los pueblos no reaccionan cada día, ni cada generación, ni cada siglo, hiperbólicamente podríamos decir que no reaccionan jamás, en forma absolutamente novedosa, sin precedente alguno, de modo insospechado e insospechable, ante los diversos problemas que la vida les brinda.

Junto a cuanto separa la teorética amorosa de los musulmanes andaluces de la nuestra, Ortega y Gasset ha destacado no pocas coincidencias. Algunas de tales semejanzas entre la Córdoba de Ibn Hazm y la España

de hoy pueden vincularse, con Ortega, a la limitación "del teclado de gestos corporales que nuestra intimidad encuentra a su disposición para expresarse". Pero varios de esos y de otros parentescos que pudieran alegarse no pueden atribuirse a tal limitación. ¿No cabe sospechar, completando la tesis orteguiana, que, a la inversa, en el teclado de signos que sirven al hombre para expresar su intimidad hemos elegido, a veces, armonías diferentes para dar vida a unos mismos sentimientos?

¿Identidad de reacciones ante el curso proceloso de la vida a través de la historia? No, ni siquiera dentro de una misma comunidad histórica. Pero no sé si son ilimitadas las posibilidades del hombre y de los pueblos frente a la tampoco infinita serie de situaciones vitales en que pueden hallarse. E invito a quienes no compartan esta duda, a repasar las pinturas rupestres del Levante español, anteriores sin duda al neolítico, porque en ellas hallarán ejemplos de reacciones humanas —esos antiquísimos abuelos pintaron ya una ejecución capital— parejas de las que han mostrado otros muchos hombres más modernos al correr de los tiempos.

Por ello, si no se repiten los hechos singulares de los hombres, han seguido éstos más de una vez —y muchas más los pueblos— procesos históricos no extremadamente disímiles, al tropezar con problemas culturales y vitales no demasiado dispares. Ante esas analogías no frecuentes pero no raras, ¿cómo desoír los ecos del ayer?

Pero habían de ser infinitamente distintas y jamás emparentadas las sinfonías históricas de hombres y naciones y siempre sería preciso contar con la historia. Puesto que la historia está ahí empujándonos hacia el mañana, es bárbaro y fatal prescindir de sus impulsos, negarse a conocer los caminos que nos brinda, obstinarse en contradecir sus preceptos o mensajes, intentar romper los vínculos que con ella nos unen.

He recordado antes la afirmación de Croce: "Toda historia es historia contemporánea." Cabe admitirla pero no con el sentido con que su autor le atribuye sino con otro diferente. "Toda historia es historia contemporánea" en cuanto en ella hay algo que aprender y que captar para la vida de nuestro propio tiempo.

Castro acierta al afirmar que los hechos no son la historia. Apenas salida del seno de la misteriosa prehistoria —perdóneseme la repetición de la metáfora— cada pueblo vive su vida muy despacio a la luz de la historia. ¿Muy despacio? No, a la misma velocidad que en los siglos ignotos de su milenaria gestación. Pero, como vive ante nuestras miradas, al contemplar su avance histórico obtenemos una extraña impresión de lentitud y, a fuer de apreciar los detalles de su continuo avance, perdemos o

no podemos admirar la trama del asunto; captamos los pormenores que se brindan ante nuestros ojos asombrados y se nos escapa el hilo de su magno proceso. También en la historia los árboles impiden ver el bosque. Los hechos, que no son la historia, como Américo Castro declara con razón, nos disparan, sin embargo, históricos mensajes.

¡Mensajes de la historia! Sí, las ciencias físico-matemáticas se rigen por leyes, la historia envía mensajes. Las leyes de la naturaleza son coercitivas; los mensajes históricos no lo son, pero no dejan de ser fatales. El hombre puede desoír los mensajes de la historia, pero a su costa y riesgo, sufriendo un traumatismo no menor que si intenta infringir las leyes de la naturaleza. El hombre puede desafiar las leyes físicas jugándose la salud o la vida. El hombre cree poder burlarse y se ha burlado de ordinario de los mensajes de la historia —se ha dicho que la experiencia histórica no sirve para nada—, pero la historia se venga siempre de tal burla. Y como ésta es siempre colectiva, el traumatismo que provoca alcanza no sólo a los culpables de su desdén u olvido sino a las masas inocentes de todo un pueblo, de los pueblos vecinos y aun de la humanidad. ¿Qué hombre de estos días, testigo de la tragedia de estos años postreros, puede dudar de estas afirmaciones?

¿Otra vez la historia maestra de la vida? Sí; pese a todos los razonamientos de quienes le niegan tal misión y a todas sus excomuniones desdeñosas contra quienes creemos en ella, la historia sigue hoy, como ayer, enviándonos numerosos mensajes, cuyo desprecio, ayer como hoy, ha provocado y provoca graves males.

¡Mensajes de la historia! Sí; no cabe sonreír ante este grupo de palabras. El primero, el esencial, el que brinca de las páginas todas de la historia, a toda hora y en toda clase de tonos, el más fácil de captar, el más claro, el que no precisa clave porque se transmite a la par en todas las lenguas y a todos los hombres, tan ingenuo como riguroso y desdeñado, es el de caducidad y cambio eterno de lo histórico, el de renovación voltaria de lo humano.

Mensaje de caducidad y de renovación perpetua de lo humano en su doble faz: de anquilosamiento y de muerte de todo lo que se estanca y se detiene y permanece; continuo aflorar y frutecer de nuevos sistemas filosóficos y científicos, de nuevos valores e ideales, de nuevas formas de sensibilidad, de nuevas apetencias vitales, de nuevas organizaciones económicas, sociales y políticas... Mensaje lleno de ineludibles y fatales preceptos que podremos intentar desoír, pero que al cabo se impondrán con fuerza, inexorablemente, sobre la voluntad humana, rebelde o distraída.

Vano y mortal empeño querer mantener inconmovible el mundo de ideas, regímenes, instituciones y sistemas de un minuto de la historia. Mortal porque si a costa de esfuerzos inauditos se lograse prolongar —como entre algodones— la vida de un instante, el pueblo o la cultura así detenido en su mudar histórico perecería sin remedio, como ha perecido siempre, a la postre, en el curso del pasado, en casos parecidos. Y es siempre además vano, en todo caso, el intento de detener lo irrefrenable: el cambio, la mudanza, el nacer y el morir de clases sociales, de formas económicas, de sistemas políticos, de ideales y de ideas.

El pasado de Occidente nos ofrece muchos dramáticos ejemplos del fracaso de los más prolongados forcejeos por detener el río de la historia. En vano los reyes del temprano medioevo procuraron contener el movimiento ascensional de la aristocracia en sus estados; los venció el feudalismo. En vano los señores feudales intentaron impedir la liberación y organización de la burguesía en las ciudades: hubieron de transigir con ella. En vano la nobleza señorial luchó recio y duro para frenar el crecimiento biológico de las monarquías absolutas; se tornó a la postre en cortesana. En vano los príncipes quisieron detener el ímpetu ideológico y político que constituyó el liberalismo; fueron arrollados por él. En vano aristocracias, burguesías, tiranos y sabuesos desean hoy ahogar los cambios políticos, sociales y económicos de los tiempos que han llegado; a la postre serán también vencidos. En vano mañana regímenes que creen hoy poseer un futuro perdurable intentarán hacer cristalizar sistemas que juzgan ya la meta de las igualitarias aspiraciones materiales de los hombres; en su seno brotarán, como han surgido desde el más remoto ayer y como surgirán en el más remoto porvenir, nuevas clases sociales, nuevas instituciones políticas, nuevas formas económicas y nuevos sistemas filosóficos.

Vano y mortal empeño el de obstinarse en desoír este mensaje de la historia. Los hombres pasamos tan velozmente por la misma y somos generalmente tan miopes para contemplar sus lejanos panoramas, que a veces nos hacemos ilusiones de haber logrado vencer en la batalla contra el eterno cambio de lo histórico. Escaramuzas y éxitos pasajeros. El río de la historia corre, corre, corre siempre y nunca vuelve atrás, hacia sus fuentes, aunque a veces se curve su corriente en busca, imposible, de su origen. ¿Ingenua verdad de Pero Grullo? Lo será, pero nadie la escucha. Los organizadores de cualquier nueva estructura ideológica, social, económica o política creen poseer el mundo hasta el fin de los tiempos. E incluso pensadores de tan altos quilates como Américo Castro, han recomendado a los hispanos aferrarse a su antañona contextura vital.

¡Mensajes de la historia! Ahí está, ensordeciéndonos pero sin lograr siempre merecer nuestra atención, el que nos grita la potencialidad de las fuerzas del espíritu, de acción trascendente hasta en la economía.

Gentes de todas las regiones de Europa fueron a visitar durante la Edad Media el supuesto o auténtico sepulcro de Santiago en Compostela. Millares de príncipes, caballeros, burgueses, juglares, sacerdotes, abandonaron sus hogares para recorrer miles de millas por caminos inseguros y difíciles, cruzaron montes y ríos, atravesaron tierras generosas y tierras inhóspitas, sufrieron nieves, lluvias, soles, y se alojaron donde la ventura les procuraba albergue. Cubiertos con los hábitos humildes del romero, padecieron dolores y fatigas para obtener el perdón de sus pecados, solicitar gracias o agradecer mercedes. Fervores religiosos los empujaban hasta Compostela. Y sin embargo esas fuerzas anímicas dieron frutos ubérrimos en la vida literaria y artística, en la organización política y social y hasta en la economía de Galicia, de España y de Occidente.

Para arrancar el sepulcro de Cristo del señorío del Islam se organizaron las Cruzadas. Ímpetus espirituales pusieron en movimiento ejércitos y armadas. Fueron a luchar y a morir miles de hombres por una pura idea: por rendir homenaje al Hijo del Altísimo. Y sin embargo pocos procesos históricos han tenido en el curso del ayer más gigantescas consecuencias en la vida económica, política y social de toda Europa.

Y así ha sido siempre en el pasado y así es hoy y así será mañana, pese al desprecio profundo por las fuerzas del espíritu del mundo que agoniza y más todavía del que nace, tan sólo preocupado de supuestos paraísos económicos y de las apetencias materiales de los hombres. No hay esfuerzo espiritual perdido; ni siquiera la "noche oscura" de San Juan de la Cruz puede despreciarse como factor inoperante en el curso del continuo fluir de la vida y de la historia. Podrán los hombres desoír ese preciso mensaje de potencialidad de las fuerzas del espíritu; pero antes o después comprenderán su error. ¿Antes? ¿Después? No, hoy, hoy mismo deberían advertir ya lo vano y lo fatal de su desprecio por ese histórico mensaje. Al comprobar el enorme desnivel que separa el dominio de la naturaleza por el hombre del mínimo señorío moral que éste ha logrado ejercer sobre sí mismo. Y al enfrentar las incalculables consecuencias de ese desequilibrio en el futuro de los pueblos.

¡Mensajes de la historia! Mensajes múltiples, mensajes claros, mensajes hirientes. Mensajes continuos y constantes. No sólo pragmáticos sino a veces fatales. Con frecuencia ineludibles sin daño para grandes masas de hombres. Mensajes todavía mal conocidos o ignorados. ¡La historia

maestra de la vida! La historia está ahí detrás de nosotros; en nosotros; como el agua en el río empujándonos hacia el futuro. Podremos desoír o incumplir sus mensajes, pero con riesgo de la vida de los pueblos y aun de la humanidad.

¡Ardua y magnífica tarea la del historiador! Aventura arriesgada que detiene a los más. Junto a la investigación rigurosamente científica del ayer, junto al inteligente buceo en la entraña de los hechos para comprender a los hombres y a los pueblos, junto al estudio de sus curvas genéticas conforme a los dictados de la más exigente razón histórica y junto al examen acucioso del cambiante equilibrio de las fuerzas creadoras de la historia, pesa sobre el historiador un dramático deber: el de escuchar, con oído sutil, los mensajes que la historia, por él examinada, le dispara. En ninguna de esas varias aventuras podrá llegar a perfección. Porque en todas se interponen demasiados filtros subjetivos entre el historiador y la auténtica realidad del ayer. Ni siquiera delante de una obra de arte, conservada "in situ" íntegramente, ni ante una ley municipal, llegada hasta hoy en su pergamino original, podrá captar, sin peligro de incurrir en error, las emociones y los ideales que suscitaban en sus contemporáneos. Pero basta su problemático conocimiento del pasado –los filtros subjetivos del conocer histórico, aunque dificulten, no imposibilitan la exactitud en la comprensión de la imagen que el azogue del espejo de la historia nos devuelve– para que el historiador pueda cumplir la tercera y más ardua de sus cuatro aventuras. Porque los mensajes de la historia no brincan del pormenor de los hechos del pretérito sino de las proyecciones de sus grandes procesos, y no requieren un juicio moral previo, que ése sí habría de ser absolutamente subjetivo, sino la recepción inteligente de sus ondas pragmáticas, que a sociólogos y políticos toca luego transmutar en técnicas operativas de acción práctica, en función de las realidades de la vida del momento.

El gremio de los historiadores debe recuperar su crédito de antaño, arraigando el sentido histórico en los conductores de las naciones; para lo cual debe inculcarle en el pueblo todo, del que hoy salen aquéllos, por la magia del azar las más de las veces. Le incumbe captar los mensajes de la historia y difundir una serie de ideas que de ellos brotan y proceden. Nada es en lo humano indeleble y permanente; todos los regímenes sociales, económicos y políticos son pasajeros y caducos; la libre convivencia ha sido siempre, a la postre, fecunda, y tóxicas, la intolerancia y la violencia; toda creación humana ha sido el último fruto de una serie de ensayos y tanteos, del lento y contradictorio esfuerzo de todos nuestros mayores y de la colaboración de muy distintos pueblos; no hay naciones de seño-

res y ninguna puede llevar por sí sola sobre sus flacos hombros el inmenso fardo de la rectoría de la historia; todos los avances de la civilización están sostenidos por ciertas virtudes e implican concretos deberes, y pueden un día perderse, evaporarse, aniquilarse: otras culturas han sucumbido al peso de sus culpas; es peligroso dar saltos en las tinieblas de la historia: en ésta son posibles los retrocesos y las caídas verticales y la vuelta a períodos tenebrosos o sombríos; los pueblos que han querido demasiado han perecido víctimas de su ambición y de su orgullo; el alumbramiento de las novedades culturales y vitales es siempre en la historia doloroso y dramático; no hay ningún esfuerzo intelectual perdido y el espíritu humano necesita de un clima moral de libertad para crear; es continua y fecunda la recíproca interferencia de las proyecciones espirituales del hombre y de sus apetencias materiales; y no se ha interrumpido nunca el avance hacia la libertad y la dignificación de cada vez mayores masas humanas: prosiguió incluso bajo los más despóticos regímenes políticos antiguos y prosigue también bajo las tiranías de estos días, porque no cabe confundir los derechos de las minorías rectoras de los pueblos señores del mundo, con los de todos los hombres de la tierra.

El hombre y la historia vienen de muy lejos y van hacia muy lejos. La idea hegeliana de la próxima culminación del gran proceso histórico ha sido convicta de error por la realidad contemporánea. Pero no ha sido demostrada la invalidez de la idea del progreso indefinido. Se pensó en que la meta de la historia estaba ahí, al alcance de la mano. Y se soñó en un cercano luminoso mañana. Ese mañana ha significado un retroceso enorme en la libertad y dignidad del hombre occidental o, para decir mejor, de las minorías de hombres de Occidente que dominaban a los pueblos por sus técnicas o su riqueza y que, con ellos como instrumentos, explotaban al mundo.

He señalado antes cómo, en el avance por la espiral de la historia, el hombre ha ido logrando éxitos distintos, ora por el camino del conocimiento y dominio de la naturaleza, ora por la senda del conocimiento y dominio de sí mismo, y que a las etapas creacionales han seguido los períodos de difusión por el planeta de los frutos culturales obtenidos por el pueblo o por los pueblos a la sazón rectores del devenir histórico.

Han retrogradado la libertad del espíritu y el orden jurídico basado en el respeto a la dignidad humana de que gozábamos más o menos numerosos hombres de Occidente. Pero la ciencia y la técnica han continuado realizando prodigiosos avances, la cultura y sus proyecciones vitales han ganado a las masas y han desbordado del mundo occidental hacia

áreas hasta ahora explotadas por algunos pocos pueblos; y esas multitudes sojuzgadas en muy diversas tierras de la Tierra empiezan a entrever la esperanza de un mañana más libre, más digno y más justo.

En su gran aventura histórica, el hombre, que no cabe identificar con quienes en Occidente habíamos alcanzado el ayer hoy perdido, ha proseguido recorriendo su magnífica ruta. Se sucederán mañana etapas creacionales de signo diferente de las ya recorridas. A los avances técnicos sucederán los que tiendan al dominio del hombre por sí mismo. La libertad y la dignidad humanas serán restauradas en una jerarquía todavía no lograda. Y gozarán de ellas grupos de hombres que hasta hoy ni siquiera soñaron con llegar a poseerlas.

"La historia como hazaña de la libertad", podríamos decir con Croce, pero apostillando tal concepto con ideas agustinianas o cristianas a lo menos. La historia como hazaña de la libertad —otorgada al hombre por su Creador— bajo la inescrutable y despierta voluntad del Altísimo —Unamuno definía la historia metafóricamente como un sueño de Dios— mediante un jadeante reptar en espiral —jamás el progreso humano se ha realizado en línea recta—, detenido de vez en vez por grandes crisis y caídas —así ha avanzado siempre el hombre—, hacia un lejano reino de Dios sobre la tierra, que, naturalmente, no implicará el disfrute general de fantasmagóricos paraísos económicos, sino una vida libre y digna, triunfadora de la naturaleza pero también del hombre mismo, conforme a la igualdad y fraternidad de todos los mortales, por divina decisión decretadas "a natura", y en permanente preparación para el vivir ultraterreno tras la muerte. La historia como hazaña de la libertad y la libertad como hazaña de la historia; libertad aquí abajo, bajo el soplo del espíritu de Dios de que hablaba San Pablo, y allá arriba, en la plena libertad del transmundo.

¿Quién se atreverá a negar que ese proceso durará milenios y milenios? ¿Quién osará afirmar que no se desplazará de Europa el centro de la historia? ¿Volverá el cristianismo a las catacumbas, como previó quizá Jesús al dudar (Lucas XVIII, 8) de que existiera fe en la tierra cuando Él volviese a ella? Los historiadores no somos zahoríes capaces de adivinar el porvenir en las líneas de las manos de los pueblos. Pero pese al fantasmagórico cortejo de monstruosas violencias que la superestructura política y guerrera de la historia nos descubre y a los evidentes retrocesos y caídas que cabe registrar en el curso del ayer, no es lícito dudar de que en su conjunto la humanidad ha avanzado largas jornadas en el camino hacia el señorío de la vida humana por la razón y hacia la libertad de cada vez

más numerosas masas de hombres. Y ello, no obstante las numerosas crisis de pueblos y culturas y las numerosas degradaciones hacia etapas de barbarie y de bestialidad de algunas colectividades humanas al correr de los siglos. Pese a todos los justificados pesimismos de los occidentales, podrían escribirse muchas páginas —estarían aquí fuera de lugar— en réplica a quienes olvidan que los casos de detención, retroceso o caída han sido siempre regionales y parciales y a quienes niegan la realidad del comunal progreso humano y le juzgan filosóficamente imposible. A la afirmación de la fe en la realidad viva del progreso puede y debe contribuir el pensamiento histórico. Él puede y debe, además, colaborar a su realización, iluminando la conciencia colectiva de los pueblos como no pueden hacerlo filósofos, sociólogos, políticos o moralistas. Porque sólo el pensamiento histórico puede enraizar en la tierra firme de la humanal experiencia milenaria. Sólo él puede respaldarse, no en meras construcciones teoréticas, sino en el ejemplo vivo de los mismos hechos de los hombres.

Si la historia careciera de sentido y fuera un mero azaroso zigzagueo del hombre a través del tiempo y del espacio, en una navegación a la deriva; si fuera una pura novela de aventuras, sin otra ley que la del triunfo de la ambición o de la fuerza y sin otro fin que el del logro de un ingenuo bienestar terrenal, merecería el desdén con que hoy es regalada y hasta el juicio peyorativo con que Castro la ilustra al decir de ella que a lo sumo constituye un género literario de segunda categoría. La historia es una forma de conocimiento filosóficamente justificada, un conocimiento original y autónomo que tiene o que debería tener proyecciones fecundas en el devenir de los pueblos y de la humanidad.

No pretendo que mi teoría de la historia gane el asenso de los historiadores, pero es la mía, y si me he detenido al exponerla es porque ella ha presidido la redacción de este audaz intento de interpretación de la vida de España.

Capítulo II

LA TIERRA Y EL HOMBRE EN ESPAÑA

Repetidas declaraciones de las páginas anteriores me liberan de toda posible acusación de alistamiento en cualquier escuela simpatizante con cualquier tipo de determinismo histórico. Ellas me excusan de razonar mi negativa a tener a la tierra como motor esencial de la historia. Mas al estudiar las fuerzas motrices del acaecer histórico repetidamente he registrado mi fe en la acción del suelo en el acuñar de la herencia temperamental de los pueblos, durante su lenta gestación en la matriz de la remota prehistoria, y en la prolongación o mudanza de esa contextura vital, a lo largo de la historia. La tierra no ha determinado el curso del pasado; pero, ¿cómo negar que ha contribuído a su forja en unión de los otros factores dinámicos del devenir humano?

El estudioso que se propusiera examinar el tema de las relaciones entre la tierra y el hombre en España tendría ante él un amplísimo repertorio de cuestiones. Apenas puedo esbozarlas aquí. Pero no es posible intentar entender el pasado español sin asomarse a los horizontes que esas relaciones nos ofrecen; horizontes, porque esas relaciones abarcan muchos aspectos diferentes.

No; no es lícito prescindir de apuntar la influencia del medio geográfico en la historia española. La geografía ha influído en el pasado de cualquier pueblo por caminos diferentes. Ha facilitado o dificultado sus contactos de cultura al otorgarle condición insular o peninsular o al encerrarle en el centro de un extenso continente; al situarle en las orillas de un mar fácil de navegar o en las de uno sólo algunos meses al año navegable —Braudel ha registrado las diferencias de tal naturaleza que separan el Egeo del Mediterráneo occidental—; al colocarle en el centro de las corrientes fecundas de la vida espiritual o de la vida económica de cada época histórica o al arrinconarle lejos de ellas. Ha favorecido el fácil despliegue de sus energías nacionales mediante el regalo de un suelo fértil y rico, de un clima propicio, de comunicaciones cómodas y baratas, o le ha obligado a gastar esas energías en la dura contienda con una tierra

pobre y áspera, de clima extremado y de caminos montañosos y difíciles o en la lucha con una tierra de grandes contrastes, tajada por sierras, que fuerza al pastoreo y a la trashumancia y favorece el bandolerismo. Ha hecho muy fácil o muy difícil el desarrollo de la vida industrial de la nación con la abundancia o la falta de las primeras materias precisas para ella. Ha movido al espíritu a concentrarse en sí mismo o lo ha lanzado en grandes cabalgadas hacia el mundo exterior. Y mediante otra serie de circunstancias y de procesos muy diversos ha impulsado o estorbado la forja de una u otra contextura vital.

Es fecunda la negativa a ver en el curso del pasado la pura acción de necesidades y apetencias materiales; pero el *modus operandi* de cualquier pueblo no ha podido madurar en un puro mundo de ideas desprendido de todo contacto con la tiranía eterna del vivir. En el gigantesco entrecruce de acciones y reacciones que es la historia, las fuerzas espirituales y materiales se han influído de modo continuo. La contextura temperamental de una comunidad se acuña en batalla con el medio y de él recibe improntas perdurables, y ella a su vez influye en el aprovechamiento intensivo o poco inteligente de las condiciones que el medio le brinda, en función, muchas veces innegable, de la acción permanente del medio sobre la articulación biológica de los miembros activos de la comunidad.

La tierra compensa a veces a un mismo pueblo disfavores con mercedes, y a la inversa.

La riqueza del subsuelo español hizo entrar a España en la historia. El cobre, el estaño y la plata peninsulares atrajeron hacia las costas del hispánico *Finis Terrae* a los navegantes orientales. La extrema occidentalidad de Hispania fué superada por la codicia que de nuestros minerales sintieron hombres cuya vida transcurría, ya, a la luz de la historia. Y en las playas de España se apoyó desde entonces uno de los extremos del eje vital y cultural del mundo antiguo.

Y si el cobre del primer Ebro español —de Río Tinto—, el estaño portugués y galaico y la plata tartesia y mastiena —de Andalucía y del Sureste— ganaron para Hispania un puesto en la historia, coincidiendo con el momento ascensional de la cultura en la cuenca oriental del mar Mediterráneo, el oro astur y el hierro cántabro decidieron luego la incorporación del Norte de España al Imperio Romano, en el instante de su estructuración definitiva. En el extremo Occidente el *homo hispanus* fué, pues, incorporado al curso de la vida y de las culturas antiguas por obra decisiva de su tierra; de la misma tierra que le había apartado de

ellas. Esa tierra iba luego a poner plomo en el ala del águila española en su vuelo hacia la altura.

El extraordinario crecimiento demográfico de la que llegó a ser capital del mundo al filo de nuestra Era y las necesidades que la macrocefalia de Roma suscitó, mantuvieron activa la comunicación del hombre español con la urbe imperial. Su trigo, su aceite y su riqueza minera, tanto como la guerrera rudeza que el hirsuto Norte otorgaba a cántabros y astures, siguieron superando la extrema occidentalidad de España y facilitaron el creciente despliegue de la vida espiritual de los peninsulares. La caída de Roma, primero por el desplazamiento y la división de la capitalidad del Imperio y luego por la ruina de éste, arrinconaron a Hispania, otra vez, en el *Finis Terrae*. La situación excéntrica de la tierra habitada por el *homo hispanus* se acentuó luego, cuando la cultura de Occidente se territorializó y el peso de la historia occidental se inclinó hacia el septentrión, y más aun al quedar Al-Ándalus inscrita en la órbita histórica del Islam, cuyo centro espiritual estuvo en Oriente. Esta acentuación gravitó intensamente sobre la vida histórica de España hasta 1492. Porque siempre llegaron hasta ella tardíamente, y desde lejos, las incitaciones ideológicas de los grandes focos espirituales de la época y no pudo colaborar activa y oportunamente en ninguno de los dos grandes procesos culturales de Oriente y de Occidente.

En 1492, el gran golpe de timón en la navegación histórica de Occidente que significó el descubrimiento de América por las naves castellanas, cambió de pronto la situación geográfica de España en el mundo. Y de hallarse situada en el extremo occidental de la tierra habitada pasó a ocupar una nueva situación estratégica, insuperablemente favorable, para poder ofrecer a Europa el regalo de un nuevo continente, para traer a este lado del Atlántico la vieja cultura y para ocupar una posición hegemónica en el mundo.

Ni antes de la conquista romana, ni durante el señorío de Roma, ni a través de la Edad Media, ni en el curso de la Modernidad, la tierra decidió, claro está, de los destinos de España, pero ningún historiador podrá escudriñar el enigma español prescindiendo de la acción multifacética del solar nacional en la historia española.

Desnudemos de retórica el tema del hombre y la tierra. Las delicias de la vida campesina española fueron tópicos literarios de quienes no eran labradores y no tenían que luchar con sus dolores y sus angustias; tópicos literarios de quienes no iban a buscar al campo sino placentero descanso de sus tareas urbanas o, para mejor decir, consuelo de sus des-

pechos cortesanos. Y venzamos la cálida, acendrada, nostálgica, apasionada devoción que en el exilio nos ata a la tierra madre de España; esa devoción que nos tortura hasta la congoja y nos hace enviar cada hora a través del Atlántico flechas de dolor y de amor hacia el solar hispano. Desnudemos de retórica el tema del hombre y la tierra y venzamos esa férvida inclinación apasionada por la tierra de España para enfrentarla con ojos serenos. Aunque me excomulguen por materialista, me será preciso señalar que en la aspereza y pobreza de esa tierra y en la rudeza y acritud de vida que ha impuesto a quienes han vivido trabajándola, están hundidas algunas de las raíces de la contextura vital hispánica.

*

* *

Las *laudes Hispaniae* que van de Mela y Plinio a San Isidoro y Alfonso el Sabio... podrían inducirnos a error sobre la riqueza del suelo español. Sus palabras desfiguran la realidad. A la real apreciación de la fertilidad agraria y de la riqueza minera de algunas zonas de la Península por gentes mediterráneas de tierras no más ricas que Hispania –remito al magnífico libro de Braudel– se unieron: ora la torpe adulación a emperadores de origen hispano, ora el acendrado amor patrio de algunos españoles. Más fundadas parecen las alabanzas de éstos por autores griegos y latinos; las alabanzas de los hombres que habían de luchar con la tierra de Hispania.

Hace dos mil años Estrabón decía ya de la Península en su *Geografía*, II, 1, 1: "En su mayor extensión es poco habitable, pues casi toda se halla cubierta de montes, bosques y llanuras de suelo pobre y desigualmente regado."

Es bien sabido que sólo alrededor del 40 % del solar español es cultivable; el resto son tierras montañosas o esteparias. Los crudos inviernos y los abrasadores estíos de muchas regiones de España, lo desigual e incierto de sus lluvias, la escasa fertilidad de buena parte de su suelo, lo magro de sus cosechas habituales, que no podían compensar los raros años buenos, y la creciente acción de la ventosa señorial al correr de los siglos –no sólo por la historia sino por la geografía provocada, pues en las tierras pobres y secas surge fácilmente el señorío–, han endurecido y acerado a los labriegos españoles obligados a sufrir durante milenios inclemencias o desdichas; y los han movido a huir muchas veces de sus campos en busca de fortuna. ¡Rudos, violentos, crueles! ¿Cómo podían

ser suaves y sensibles, forzados a luchar con el cielo, con la tierra, con sus señores y con sus hermanos de desgracia, año tras año, generación tras generación, siglo tras siglo? A la menor vacilación y flojera, la miseria. Una brecha de holganza en la existencia más que sobria de cada día y asimismo la miseria. Unos años malos, de heladas a destiempo, de sequías, de tronadas... y la miseria también. Dios inclemente, el señor inmisericordioso y la usura encadenando en seguida con sus grillos al pobre labriego de Castilla. Hasta forzarle a romperlos con violencia, a huir de sus pagos y a buscar el pan lejos, en tierras más fértiles, en la ciudad, en la guerra o en la vida al margen de la ley.

¡Holgazanes, vagabundos, pícaros, bandoleros! Es fácil acusarlos, no es difícil su justificación.

La infraestructura económica de España ha sido y es poco favorable para la fácil vida de los españoles. Hispania es un castillo roquero: "Por cualquier costa que se penetre en la península española —escribe Unamuno— empieza el terreno a mostrarse, al poco trecho, accidentado; se entra luego en el intrincamiento de valles, gargantas, hoces y encañadas, y se llega por fin, subiendo más o menos, a la meseta central, cruzada por peladas sierras que forman las grandes cuencas de sus grandes ríos."

500 METROS

1000 METROS

Sus palabras están confirmadas y aun ensombrecidas por la geografía. La tierra comienza a arrugarse antes de los veinte kilómetros de la orilla del mar y, de ordinario, en seguida se alzan altas serranías, rara vez accesibles y a las veces elevadísimas. Sólo es relativamente fácil el acceso en la Península desde las costas atlánticas portuguesas, y ni siquiera desde ellas es cómoda la subida a la meseta. Ésta se halla muy lejos de ser llana. El perfil de cualquier corte vertical del suelo de Hispania es más elocuente

que cualquier descripción. Incluso la depresión del Ebro se halla estrangulada en las vecindades del Mar Mediterráneo.

En su conjunto la Península es, aparte Suiza, la tierra más alta de Europa. Un 24,31 % del solar de España se halla entre los 1.000 y los 2.000 metros de altura y un 41,92 % del mismo se eleva entre los 500 y los 1.000 metros sobre el nivel del mar. La tierra es poco fértil. Hay en ella un 10 % de rocas peladas; un 35 % de terrenos muy poco productivos por su excesiva altitud, su excesiva sequedad o su mala composición; un 45 % de tierras medianamente laborables, escasas de agua o de composición no demasiado buena; sólo un 10 % es realmente feraz.

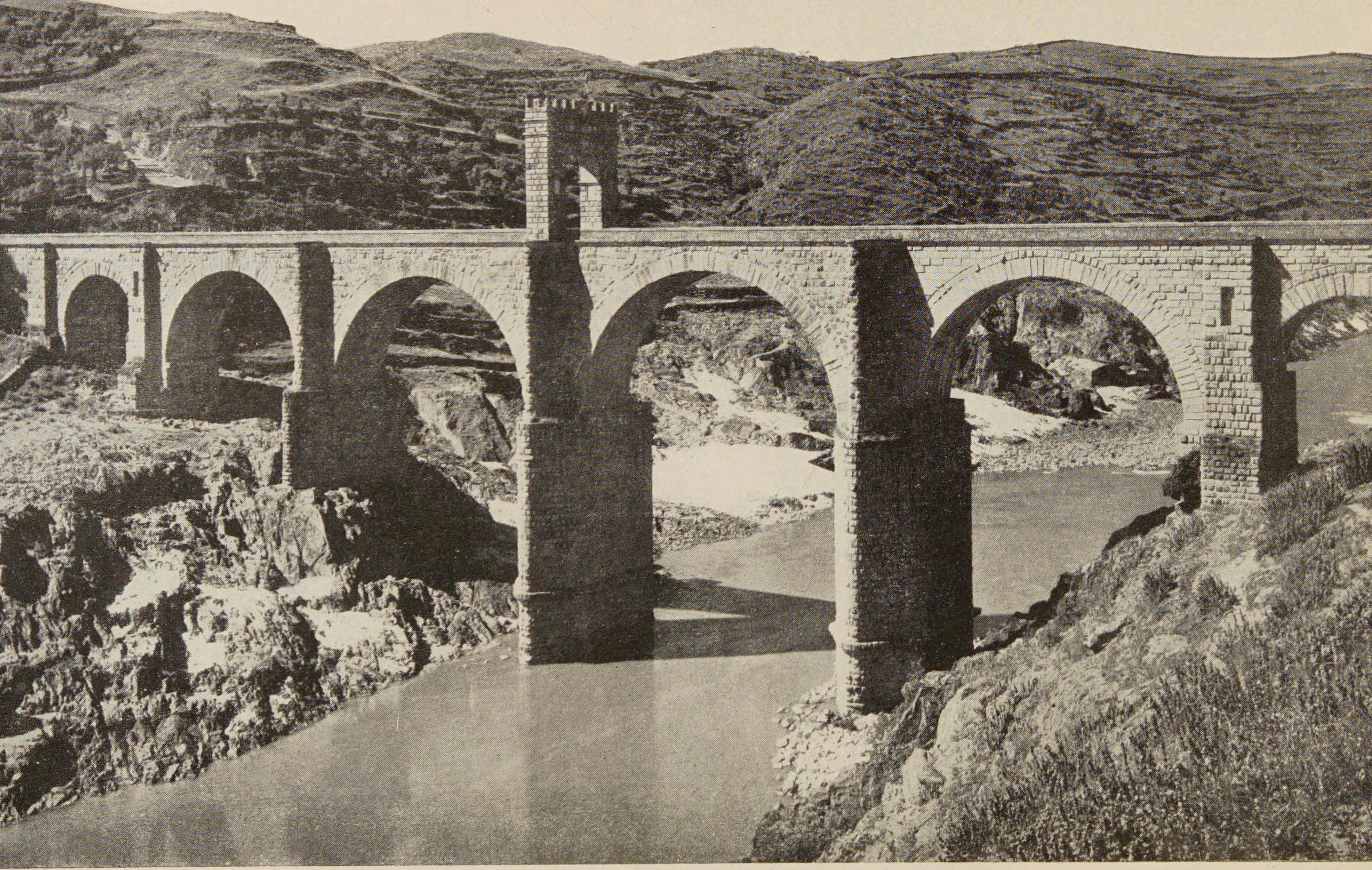
Los desniveles térmicos de la mayor parte de España son tremendos; exceden con frecuencia los 50 grados entre la máxima y la mínima anual. A veces los sobrepasan. Y en el conjunto de sus tierras llegan a los 73.

Las lluvias no son abundantes en la España seca, que comprende dos tercios del solar nacional; y como es grande la radiación del sol, la aridez se acentúa con el correr del tiempo. Abarca esa zona 314.084 kilómetros cuadrados. En 247.702 de ellos llueve menos de 500 mm. al año y en buena parte de los mismos menos de 400 mm. En Zamora y en Zaragoza las lluvias ascienden sólo a 300, en los Monegros a 200; en el Cabo de Palos a 196. Compárense esas cifras con los 800 mm. de lluvia media en Francia. Y las precipitaciones acuosas no son regulares; transcurren meses sin lluvias, y cuando llegan son bruscas y torrenciales, hieren la tierra y labran las rocas. Y la zona lluviosa de España coincide en su mayoría con la región montañosa cántabro-pirenaica.

España es, con Hungría, el único país de Europa donde hay estepas. Llegan a constituir el 7 % del país. Existen en la Mancha, en la depresión del Ebro, en algunos enclaves de Andalucía, en la costa del sureste.

La atormentada configuración vertical de España hace a los ríos españoles o muy breves o muy saltarines y a las veces cortos y torrenciales a la par. La escasez de lluvias, su distanciamiento temporal, su no extraña torrencialidad y la fuerte evaporación solar, hacen además muy irregular y no muy caudaloso el curso de los mismos. Los estiajes de nuestros ríos son tremendos, sus aforos muy desiguales y la cantidad de agua que vierten al mar no muy elevada. El Loire, poco más largo que el Tajo, arroja al océano tres veces más caudal que él. El desnivel entre los máximos y los mínimos aforos del Guadalquivir oscila de 1 a 1000; en Córdoba, por ejemplo, pasa de los 12 m^3 por segundo a los 7.000 y de ordinario no va más allá de los 64. El Sena tiene en París un caudal medio de 134 m^3 por segundo y oscila sólo entre los 75 y los 1875. Legendre, nada hostil a

11. – Saturación del estilo romano de vida en España. Acueducto construído ya en el siglo I de Cristo por una pequeña ciudad hispana, Segovia. Había apreciado el placer y la necesidad del uso del agua y la condujo al cerro en que se alzaba, mediante una obra arquitectónica en que se aúnan lo grandioso de la construcción y lo bello de sus proporciones. Es uno de los más hermosos monumentos del mundo romano.



12.– Puente romano de Alcántara, construído en 105 a. de C., sobre el profundo Tajo, por la libre asociación de unos pequeños municipios del país. "Durará mientras el mundo dure", escribió su hispano constructor. De su magnificencia dan idea sus dimensiones: su longitud es de 194 m y sus arcos centrales miden 48 de alto y 27 de ancho. La armonía que oculta tales medidas exalta su belleza. Pocos

España, ha dicho que, sin abusar de la terminología geográfica, no se puede afirmar que existan ríos en la Península. En verdad sólo es navegable el Guadalquivir hasta Sevilla. La abrupta configuración del país hace las más de las veces imposible la comunicación de esos ríos mediante canales, y no pocos pueden cruzarse, en el estío, a pie enjuto.

Los escritores extranjeros de ayer y de hoy que han viajado por España han hablado con frecuencia del desierto español. Con sus ojos habituados a la tierra verde de Europa cubierta de prados y bosques abundantes, han hipertrofiado una realidad no por ello menos ingrata: la realidad de la áspera lucha del hombre y la tierra en nuestra patria. Los españoles la han trabajado con gran fatiga desde hace milenios y en ella han vivido cada vez más pobremente, pues ella a su vez iba también empobreciéndose a través de los siglos, por los desastres de la historia de sus hijos. Sobre todo desde que a partir del 722 toda ella fué alguna vez frontera entre moros y cristianos y sufrió talas e incendios que la privaron de los bosques que antes la cubrían.

¿Holgazanes, vagabundos, pícaros, bandoleros, los españoles? Es fácil acusarlos, no es difícil justificarlos.

Por la falta de agua, en la mayor parte de las tierras ocupadas por los cristianos fue imposible el cultivo intensivo de hortalizas y frutales hasta muy avanzado el siglo XIII; y lo es aún en la mayor parte de la España moderna. Entre las diversas etapas del cultivo en las tierras de pan llevar, el labriego castellano ha debido desde siempre esperar ocioso las próximas jornadas, "con ojo inquieto si la lluvia tardaba". O, como en la parábola evangélica, ha debido acudir a la plaza de la aldea para aguardar, al sol, quien quisiera contratar el trabajo de sus brazos, desde el día, temprano, en que hubo en tierras españolas muchos hombres sin tierra por obra de los desdichados avatares de la Historia. ¡Cuánto esfuerzo ha sido preciso para arrancar miserables cosechas a los millones de surcos de las áridas y gastadas tierras de las dos Castillas, de Extremadura o de Aragón, a veces labradas con el propio empuje de hombros humanos reemplazando ante el arado al buey, a la mula o al borrico, que había sido necesario vender y que no había sido posible alquilar! Y después la renta, y, lo que es aun peor, la usura, la sañuda y bárbara usura. Ayer, durante siglos y siglos, el judío. Al 100 % anual y a veces al 12 % a la semana. Quien haya conocido lo implacable del aguijón del usurero en la Castilla de hoy se explicará, sin esfuerzo, la saña creciente de los castellanos de la Edad Media tardía contra los hebreos primero y contra los "marranos" o conversos después. Contra éstos que, a más de seguir

chupando su riqueza, mediante fingidas conversiones se encaramaban como cristianos nuevos —al uso de los usureros españoles contemporáneos— en la gobernación del reino, de sus ciudades y de sus campos.

La agricultura nunca fué valorada como requerían las necesidades alimenticias y por ende vitales del país. Ni los soberanos peninsulares de la Edad Media, ni los Reyes Católicos, ni los Austrias le consagraron atención vigilante y celosa. Mimaron especialmente a la ganadería lanar, porque lo seco y estéril de la mayor parte del país, lo menguado de sus lluvias y lo pobre de sus pastos no permitía el desarrollo de la ganadería vacuna sino en la España atlántica. Mas la sequía que el sol abrasador provocaba en muchas zonas, durante los estíos, y las nieves que cubrían otras, durante los inviernos, forzaron a la trashumancia, en gran escala, de los rebaños de lanares; con la consiguiente precisión de grandes extensiones de tierras para pocas ovejas, la obligada reducción de las posibilidades de vida de las masas campesinas y la forja de una singular contextura vital. Porque el pastor, y el pastor trashumante sobre todo, arrastra una existencia singular, desarraigado del vivir hogareño, deshabituado de las duras jornadas de trabajo, pronto a la aventura de la marcha hacia tierras extrañas, atraído por el anual cambio de horizontes y con la mente en propicia franquía para brincar, esperanzado, hacia un más allá ultraterrestre, en su lento peregrinar con sus ganados, bajo el ojo de Dios, desde las llanuras a las cumbres.

El que podía escapar a la cadena de la vida áspera, dura, miserable de la aldea, emigraba en busca de las tierras del sur que su imaginación, asaeteada por el hambre crónica, convertía en vergeles, pero que no lo eran. O entraba en la vida ciudadana lastrado por su ignorancia de cualquier otro oficio que el de labrar el campo o cuidar el ganado, y en vano esperaba que se abrieran para él las puertas del trabajo urbano. En vano, porque la industria local no demandaba muchos brazos: los hebreos, comerciantes y banqueros, no la habían impulsado — ni siquiera en Cataluña, según reconoce Murrúa y Villarosa; y porque los cristianos, moros y judíos de la ciudad bastaban y aun sobraban para cumplir sus tareas. En vano, porque el tráfico y los negocios requerían entrenamiento y capitales que sólo los judíos poseían y que el miserable labrador no podía soñar en poseer jamás.

Mientras hubo tierras que poblar, la riada migratoria tuvo cauce por donde verterse. Pero remansada la Reconquista, los fugitivos del agro aumentaron las filas del proletariado urbano sin trabajo. La holganza forzada —hambre en el campo y hambre en la ciudad— los movió a

entrar al servicio de algún caballero —muchas veces también pobre—, los obligó a seguir las huellas heroicas de los abuelos que fueron a la par labriegos y guerreros, los inclinó a entrar en religión o los impelió a vagar por el mundo en un apicarado existir a salto de mata. Soldados, frailes, criados, pícaros, fueron producto, más que de ninguna extraña combinación psíquico-biológica, más que de ninguna simbiosis o injerto cultural o vital del pueblo de Castilla, de esa áspera y ruda pugna con la tierra y con el hombre —usurero, señor, mayoral o hermano de desgracia— del labriego castellano.

Quienes no escapaban de la tierra y seguían atados a ella por la costumbre o por falta de audacia, y la mayoría de los que se habían acogido a los centros urbanos —incluso los que habían entrado a servir a un caballero— si no habían logrado acogerse al reparo de un convento, vivían muriendo. "España o un vivir desviviéndose", ha escrito Castro sin razón. España o un vivir miserable, podríamos decir mejor. Un vivir con una dieta alimenticia rayana en el hambre.

Está todavía por hacer la historia de la milenaria subalimentación hispana. De ordinario, sobre esa tierra que Castro supone divinizada por los españoles, muchos de ellos no han llegado a comer lo que el más estricto racionamiento contemporáneo ha permitido llevar a su mesa a ingleses o franceses. ¡Sobriedad española! Sí, obligada sobriedad. "A la fuerza ahorcan." El hispano de quien Plinio dijo que vencía al galo "*corporum humanorum duritia*" y de quien Pompeyo Trogo escribió: "*dura omnibus et adstricta parcimonia*", fué sobrio y duro de cuerpo porque no pudo ser de otra manera, pues la tierra no le permitió jamás hartarse. Porque el suelo de la Galia fué mucho más generoso con el galo, los autores griegos y romanos trazaron de él una estampa diferente. Y la diferencia perdurable de las tierras de allende y aquende el Pirineo ha prolongado en el tiempo esa milenaria diversidad. Así surgen y perviven a veces las mal llamadas constantes históricas.

Si sólo es cultivable alrededor del 40 % de la tierra española, los franceses pueden aprovechar hasta muy cerca del 90 % de su suelo. Para construir los 15.000 kilómetros de los ferrocarriles españoles ha hecho falta más dinamita que para trazar los 75.000 kms. de los ferrocarriles franceses. Y según ha observado un español residente largos años allende el Pirineo, es tan difícil en España encontrar leña para hacer una fogata y tan fácil hallar una piedra con que alejar a un perro, como fácil en Francia hallar la leña y difícil encontrar la piedra; a tal punto es notorio el contraste entre la fertilidad y lo abrupto de los solares de los dos

pueblos. Como en la mayor parte de la cuenca del Mediterráneo, en buena parte de España, según acaba de señalar Braudel, "el suelo muere cuando no es protegido por el cultivo; el desierto acecha la tierra laborable y una vez conquistada por él no la suelta voluntariamente".

El dominico que en los días de Felipe II recopiló en Sevilla un "Floreto de anécdotas y noticias diversas" —acaba de editarlo Sánchez Cantón— escribe: "Dizen los italianos que no es mucho que los españoles aventuren la vida; que la tienen tan mala que en perderla poco pierden, porque andan descalzos, desnudos y maltratados; empero ellos, bien vestidos, ricos [con] mugeres hermosas y por eso temen perder la vida." Huelgan los comentarios.

¿Sobriedad? Sin hipérbole podríamos decir miseria. Miseria de los más. Miseria que a veces llegaba hasta el hambre. "Tripas llevan pies", dice un viejo proverbio que Cervantes pone en boca de Sancho. El estómago vacío influye también en el bullir de la cabeza. "No sólo de pan vive el hombre." Sí, pero no vive sin pan. De gran aguzador del ingenio calificó ya al hambre la madre Celestina. ¿Lo es a la par del genio, es decir de la potencia intelectual creadora? ¿Cuántos millares y millares de españoles se han perdido y se pierden para la gran tarea de alumbrar ideas, porque el hambre los ha privado del lujo vital preciso para consagrarse a las empresas del espíritu? Claro que sin las mordeduras del hambre no habríamos escrito los españoles muchas páginas decisivas de nuestra historia.

Sería naturalmente estúpido explicar la historia de España por la miseria de los españoles. Pero no lo sería menos prescindir de esa miseria al buscar la clave de la contextura vital hispana. De esa miseria que la pobreza de la tierra en función de su clima y de su situación geográfica en el mundo —queda dicho que España ha padecido a través de la historia del terrible mal de su extrema occidentalidad— impuso a millones y millones de españoles en el curso de los siglos.

Algún día habrá de escribirse la historia del hambre en España. Gran tema para un estudioso. La pobreza de su tierra empujó ya a los lusitanos contra las ricas ciudades de la Bética y probablemente a los cántabros —se alimentaban con harina de bellotas— contra sus vecinos del Sur; contiendas que dieron ocasión a la conquista de esos pueblos hispanos por Roma. Estrabón III, 3, 6 escribió: "El origen de tal anarquía está en las tribus montañosas, pues habitando un suelo pobre y carente de lo más necesario, deseaban, como es natural, los bienes de los otros. Mas como éstos a su vez tenían que abandonar sus propias labores para re-

chazarlos, hubieron de cambiar el cuidado de los campos por la milicia y, en consecuencia, la tierra no sólo dejó de producir incluso aquellos frutos que crecían espontáneos, sino que además se pobló de ladrones."

Algunas décadas después de la conquista musulmana, del 748 al 753, España padeció crueles y largos años de hambre. Las crónicas e historias arábigas —el *Ajbar Machmu'a, Al-Bayan al-Mugrib*...— nos han conservado noticias de esos años, a los que llaman "años del Barbate", porque en la desembocadura de ese río embarcaban las gentes rumbo a África en busca de tierras más benignas. Esa hambre contribuyó a paralizar la expansión islámica en Europa y a la despoblación del valle del Duero, decisiva en el destino de la cristiandad occidental.

Anales y crónicas arábigas siguen registrando numerosos años de hambre en la España musulmana y, apenas empiezan a ser pormenorizados, también dan frecuentes noticias de grandes hambres los anales de los reinos cristianos. "E fue fambre en la tierra", dicen los Anales Toledanos refiriéndose al año 1192. "Fue grand fambre en la tierra", repiten en 1207. "E murieron las gentes de fambre... e duro la fambre en el regno hasta el verano... e comieron las bestias e los perros e los gatos e los mozos que podían furtar", dicen en 1213. El Cronicón de Cardeña registra el hambre de 1258. El Cronicón Conimbricense cuenta que en 1333 murieron tantos de hambre que caían en las calles y no había lugar en las iglesias para enterrarlos, por lo que se les daba sepultura de seis en seis fuera de ellas. "E bien asi foi este anno tam mao é muy peor por toda Castella é por toda Gallicia", añade el analista. Quien estudie el hambre en España en la Edad Media podrá mañana comprobar cómo se enseñoreó frecuentemente de los peninsulares.

El profesor Ibarra, al estudiar "El problema cerealista en España durante el reinado de los Reyes Católicos", ha reunido datos sobre las cosechas recogidas en algunos años de finales del siglo XV y principios del XVI. Sólo fueron buenas en 1489 y en el bienio 1508-1509.

En 1521 el hambre hizo morir a las gentes en las calles y a los animales en los campos en tierras andaluzas; el veneciano Navagero refirió la catástrofe y añadió que el país quedó desierto.

Felipe II, entonces príncipe heredero, al escribir una carta dramática a su padre que le incitaba a solicitar nuevos tributos a las cortes, vió ya en 1545, como muchos vemos hoy, la tremenda miseria de los pueblos que integraban la Corona de Castilla; y como hoy nosotros, destacó en esa carta, ahora famosa, el enorme desnivel que separaba las riquezas de España y de Francia. He aquí sus palabras: "La gente común, a

quien toca pagar los servicios, está reducida a tan extrema calamidad y miseria, que muchos de ellos andan desnudos sin tener con que se cubrir, y es tan universal el daño que no sólo se extiende esta pobreza a los vasallos de vuestra majestad, es aun mayor en los de los señores, que ni les pueden pagar su renta, ni tienen con qué, y las cárceles están llenas, y todos se van a perder." "La comparación que hace —dice después, replicando a Carlos V— del servicio que el reino de Francia ha hecho agora a su rey, estando consumido de amigos y enemigos, no es igual para en todos los reinos, porque de más que la fertilidad de aquel reino es tan grande que lo puede sufrir y llevar, la esterilidad de estos reinos es la que vuestra majestad sabe, y de un año contrario queda la gente pobre de manera que no puede alzar cabeza en otros muchos."

Porque Felipe seguía en Flandes preocupado por la miseria hispana, su corresponsal Francisco de Osorio le informaba al pormenor, desde Valladolid, de la situación alimenticia de sus reinos, en una serie de cartas fechadas en 1558. Es conocida la frase de Guzmán de Alfarache acerca del hambre que subía de Andalucía. Y podrían acumularse otros muchos testimonios de la pobreza de los peninsulares.

En el siglo XVIII Feijóo escribió de los labradores de Galicia, Asturias y las montañas de León: "Cuatro trapos cubren sus carnes, o mejor diré que por las muchas roturas que tienen, las descubren. La habitación está igualmente rota que el vestido; de modo que el viento y la lluvia se entran por ella como por su casa. Su alimento es un poco de pan negro acompañado o de algún lacticinio o de alguna legumbre vil; pero todo en tan escasa cantidad, que hay quien apenas una vez en la vida se levanta saciado de la mesa. Agregado a estas miserias un continuo rudísimo trabajo corporal desde que raya el alba hasta que viene la noche; contemple cualquiera si no es más penosa la vida de los míseros labradores que la de los delincuentes que la Justicia pone en las galeras."

Quizá pueda asentirse a la frase de Castro sobre la prisión de los españoles por su tierra si damos un giro agudo al pensamiento que para él encierran tales palabras. Esa prisión no fué cárcel de amor sino auténtica mazmorra. Impidió el vuelo de la mente de millones y millones de españoles hacia horizontes de luz y de razón. Porque los obligó a sostener una áspera batalla con la vida para conseguir, no el pan eucarístico, sino el pan de cada día. Afirmó así su vieja inclinación a empresas pasionales con preferencia al libre juego del pensar. Llegó a aflojar su ímpetu espiritual adormeciéndolos en un quietismo perdurable, sordos a las llamadas de la esperanza y desdeñosos ante los atractivos de los cambios

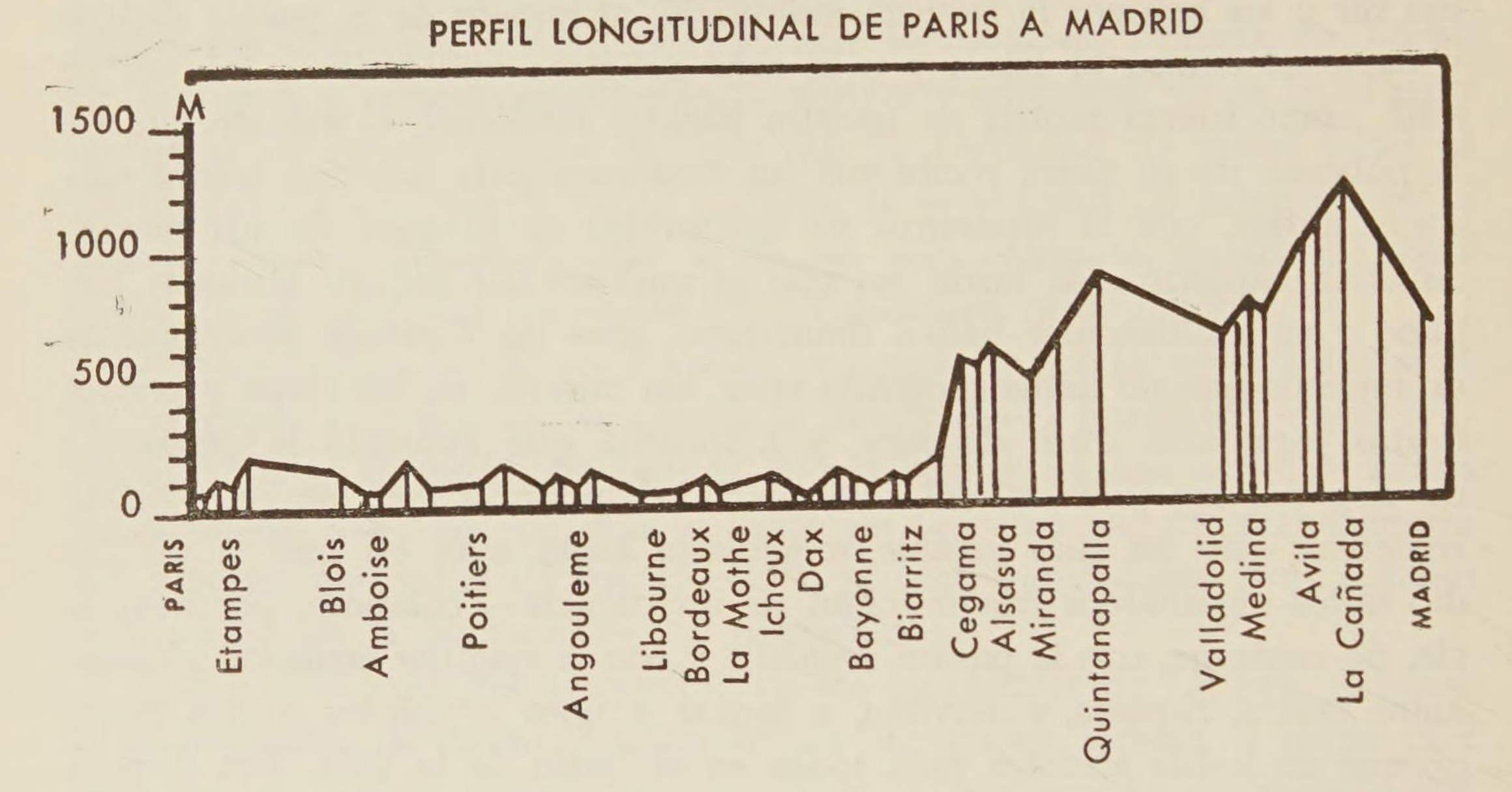
y de las novedades. Debilitó a veces incluso su mismo ímpetu vital, menguando su fuerza y su vigor físicos y relajando los resortes de su voluntad. Y lanzó a la postre a unos españoles contra otros, en un bárbaro intento de romper las cadenas de la miseria, para salir de la prisión del hambre.

Mientras los musulmanes poseyeron el supuesto vergel de las zonas del sur y los hebreos la riqueza mobiliaria, al ímpetu de la guerra divinal y nacional contra el Islam y a la saña religiosa antisemítica, tal vez se unió, como fuerza motriz de nuestra historia medieval, el acicate que de la pobreza de su tierra recibieron los cristianos para lanzarse contra moros y judíos, con la esperanza de sustituirlos en el goce de sus bienes. América canalizó más tarde, no sólo el multisecular ímpetu misional hispano y su multisecular bélico dinamismo, sino las ilusiones desesperadas de muchos que no habían logrado vivir, sin miseria, en las viejas y pobres tierras españolas. Pero después, y a medida que aumentó la población de España, esa pobreza del solar nacional, pobreza que no era posible remediar —no ha sido posible remediarla hasta ayer en que la ciencia dió saltos gigantescos tras milenios de impotencia—, colaboró, por desgracia, de continuo, con la pasión española y con la singular ecuación hispana entre poder, riqueza y servicio, a lanzar a unos españoles contra otros, porque no había asientos para todos en el festín de la vida. Esa disputa se ha agudizado hoy: porque ha aumentado el número de los peninsulares, porque se han cerrado las válvulas que permitían verter hacia afuera la presión vital acumulada por la miseria y porque los desdichados azares del choque provocado por la vieja pelea en torno a la mesa redonda del vivir, han impedido que la técnica cambie la potencia productora del solar español.

Esa tierra divinizada por los españoles, de creer a Castro, hizo difícil además la industrialización de España y el desarrollo en ella de un activo comercio. Estrabón señaló ya que la distribución y el curso de los ríos de la Galia permitía transportar con facilidad las mercancías de un mar a otro de los que bañaban sus costas. Esos ríos facilitaron también la circulación de los productos fabricados por los galos. La configuración horizontal y vertical de la Península, sus cordilleras transversales, que sólo podían ser atravesadas por ásperos caminos, y los ríos por ellas separados, ríos a veces sangrados por largos estiajes, dificultaron ya el tráfico en Hispania y han seguido dificultándolo a través de los siglos, en la España medieval y en la moderna. Ha sido más barato llevar mercaderías desde Génova a Sevilla y desde Brujas o Amberes a las costas cantábri-

cas que trasladarlas a éstas o a algún puerto andaluz desde Segovia, Ávila, Toledo o Cuenca. Ni los ríos españoles eran navegables ni los caminos eran practicables sino por recuas de mulas o por carretas de bueyes. Isabel de Valois, que había llegado en carroza hasta España, hubo de cabalgar al entrar en la Península para casarse con Felipe II. Y si era a

PERFIL LONGITUDINAL DE PARIS A MADRID



las veces difícil enfrentar la competencia foránea en el propio país, era imposible soñar en competir con la industria extranjera fuera de la Península. Porque ésta se hallaba en el extremo occidental del mundo, alejada del eje económico de la Europa de entonces que iba de la Lombardía a Flandes y estaba separada de ambas tierras por el tormentoso Mar Cantábrico o Golfo de Vizcaya o por el Mediterráneo occidental –mucho más agitado que el de oriente– a lo largo de milenios sólo navegables durante los breves meses del estío. Sólo en pocas zonas de Hispania, es decir, de la Península, era posible hallar buena y abundante madera, a propósito para la construcción de barcos. Felipe II hubo de importar madera del Báltico para sus flotas de guerra –lo ha probado Braudel– y según el memorial de Duarte Gómez a Felipe IV, que Castro ha citado, cuando los holandeses se apoderaban de alguna nave hispano-portuguesa no la incorporaban a su servicio, por lo pésimo de la madera de que estaba construída.

Cuando comenzó la industrialización intensiva de Occidente, mal habría podido España, falta de carbón, seguir las rutas de pueblos que disponían de él en abundancia. Y ni siquiera le es fácil hoy lograrlo; las

sequías reducen con frecuencia en proporción aterradora la fuerza eléctrica de las represas construídas en España, mientras pueden aprovechar sin trabas las suyas las naciones de la Europa húmeda.

La configuración, el clima y la situación de la tierra española, al dificultar así el desarrollo de la industria y del comercio hispano en general y más aun el de la industria y el comercio de Castilla, colaboraron con la tradición multisecular de los peninsulares y con el proceso absorbente, y a las veces angustioso, de la reconquista y de la repoblación, en el apartar a los españoles de las actividades económicas. Y movieron al español, y en particular al castellano, a verter su tensión vital por cauces épicos y pasionales, de espaldas a las tareas de la paz y por ende al margen de las puras actividades del espíritu.

*

* *

La tierra, madrastra así de los hispanos —si la miramos con ojos de hombres obligados a la consideración de los problemas económicos— colaboró además desde otras posiciones a completar el cerco de los españoles por las singulares apetencias anímicas, que han contribuído a labrar despaciosamente el cauce profundo de su contextura vital. Me refiero a la acción de su costra exterior, al influjo en la estructura funcional de los peninsulares, del paisaje en que ha transcurrido su milenaria monocorde existencia.

No hace el hombre al paisaje; ni siquiera puede siempre a su capricho modificar el bozo arbóreo de la tierra. A la par poderoso e impotente frente a la naturaleza y frente a sí mismo en cuanto forma parte de ella, este a un tiempo maravilloso y pobre ser que es el hombre puede más destruir que crear. Con un toque de bisturí en el cerebro suprime una potencia mental, vigorosa hasta entonces. ¿Puede devolver vitalidad a otra ya caduca? A su capricho aniquila si le place millares de millones de vidas. ¿Puede crear una sola vida de la nada, quiero decir, de la materia inerte? Hasta ayer el hombre podía destruir un bosque con el fuego, pero en la cuenca del mar Mediterráneo rara vez los apremios de la historia le permitían repoblar, en lucha con la tierra y con el cielo, el bosque destruído. Hasta ayer —hasta el siglo que ha presenciado el triunfo de la ciencia y de la técnica— no podía alumbrar y conservar grandes cantidades de agua para regar anchas extensiones de tierra. Y aun hoy el cielo inclemente se burla a las veces del esfuerzo humano y devuelve a

su primitiva condición, mediante tronadas y sequías, las tierras mudadas en vergeles por el hombre.

De enemigo del árbol se ha calificado al castellano. Es fácil acusarlo de ello. Tanto como difícil hacer crecer árboles en las sedientas tierras de Castilla, donde la falta de agua, incluso para las más imperiosas necesidades de la vida humana, ha obligado a los hombres a agruparse en centros de población, de espaldas al agro, al socaire de un arroyo, un manantial o un pozo. Tan difícil como ha sido y es todavía conservarlos, porque los trallazos del frío —en mi Ávila a veces hasta de 27° bajo cero, no mucho menores en extensas zonas de Castilla la Vieja y también fuertes en la meseta del Tajo— no han podido curarse por siglos, ni pueden aún curarse, sino arrojando leña en los hogares.

Nadie de tejas abajo puede hacer de Castilla un país suave y dulce, umbroso y melancólico, propicio a extasiarse ante las melodías de la lira mediterránea o de la flauta atlántica; un país de nostalgia, transido de lirismo y de ternura, asaetado por las flechas de la imaginación y de la fantasía, poblado de trasgos y fantasmas, atenazado por el temor a los misterios terrenales, capaz de atar al hombre con irrompibles amorosos lazos a sus abrasados y sedientos campos. Ni siquiera en sus rugosos bordes, donde la tierra se aprieta y se eleva hacia el cielo en ásperas sierras y forma entre ellas bellos valles de montaña. Desde el madrileño Cristo del Pardo, desde el Rastro de Ávila o desde las almenas del Alcázar de Segovia se contempla Castilla en su zona serrana y allí está ya, no obstante, el peculiar paisaje castellano disparándonos sus acerados dardos.

Las tareas cambiantes o monocordes de los pueblos, sus contactos pugnaces y pacíficos con los grupos humanos vecinos han ido labrando los cauces de sus estilos vitales, pero en concurrencia, en colaboración o en batalla con la tierra, como fuente de vida, y con el paisaje, como fuente de emociones. ¿Quién osará negar que el vivir perdurable de los peninsulares, en combate con su tierra o con sus tierras y hundidos en su paisaje o sus paisajes —celestes y terrestres— ha contribuído al cuajar de la contextura temperamental hispana, tanto a lo menos como sus relaciones guerreras o pacíficas con las culturas o naciones entre las que ha transcurrido su existencia?

Podría alegarse en prueba de este aserto la doma de los conquistadores sucesivos de España —desde los eneolíticos hasta los islamitas— por el paisaje y por la tierra hispanos. Hay además casos turbadores de influjo decisivo de la tierra y del paisaje en el cuajar del carácter de los pueblos. La llanura del Duero y la Andalucía del Guadalquivir vieron reno-

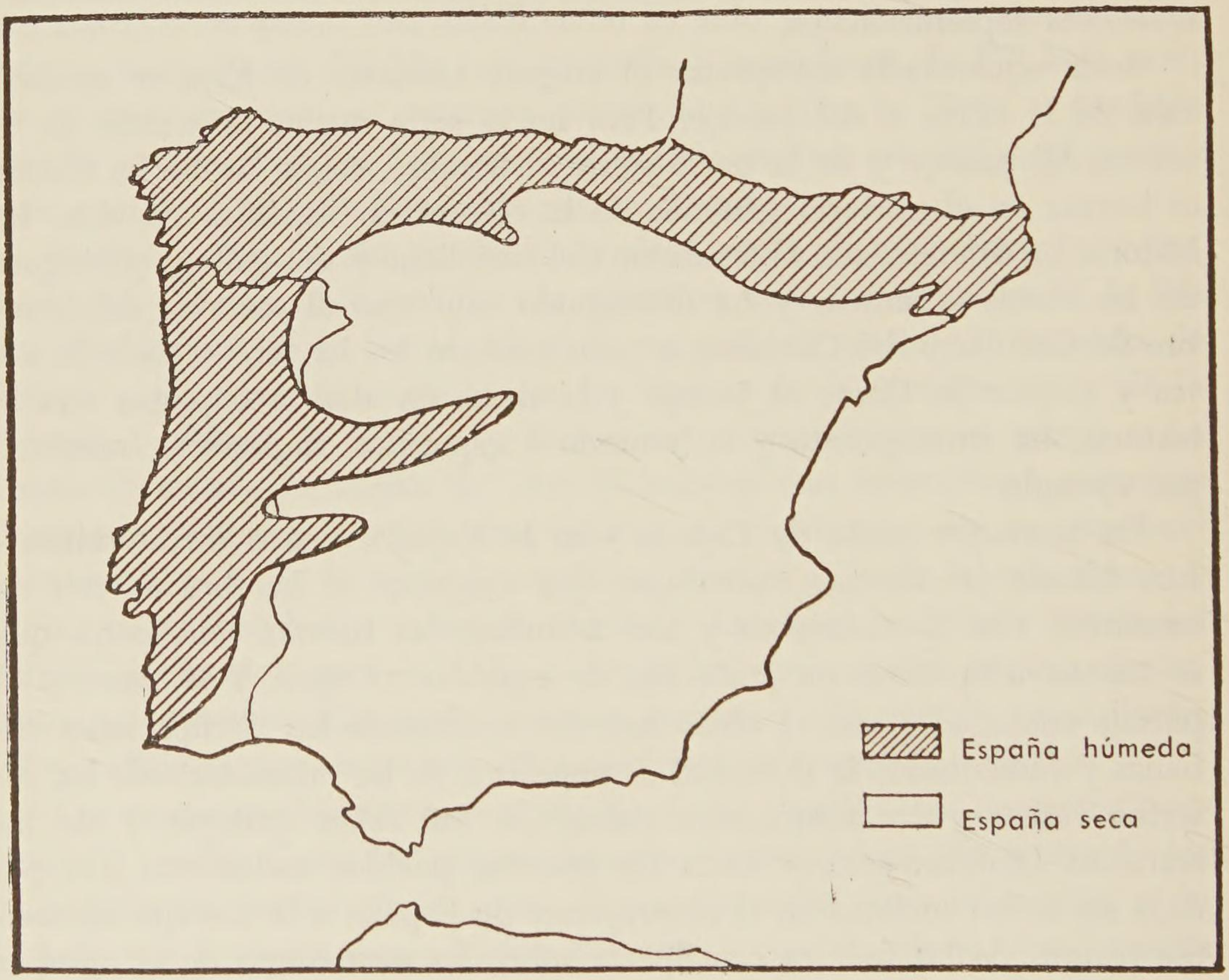
varse casi integralmente sus masas humanas, en los siglos medievales, con catervas de inmigrantes norteños. Y sin embargo el poder catalizador del paisaje y de la tierra castellanos y andaluces ha sido tan fuerte que ha fundido y vuelto a crear dos comunidades humanas nuevas, muy vinculadas temperamentalmente con las que les habían precedido milenios en el habitar de esas dos regiones de Hispania y muy distintas de las que habían constituído la matriz histórica de donde habían salido sus colonizadores septentrionales.

Sería equivocado interpretar el enigma histórico de España en función de la tierra y del paisaje. Pero no lo sería menos prescindir de la acción del paisaje y de la tierra sobre el hombre, según ha hecho Castro al bucear en el misterio genético de la estructura hispánica de vida. La historia ha diferenciado al levantino del castellano y del gallego-portugués de las costas atlánticas y ha distinguido asimismo al andaluz del hombre de Castilla y del Cantábrico; pero también los ha diferenciado la tierra y el paisaje. Como el paisaje y la tierra en alianza o pugna con la historia, ha contrapuesto y enfrentado a españoles, ingleses y franceses, por ejemplo.

En la mayor parte de España —en la España seca o mediterránea— han faltado las fuerzas centrífugas que empujan al hombre a vivir en comunión con la naturaleza y han triunfado las fuerzas centrípetas que le incitan a apiñarse en poblados, de espaldas al agro. Y la tierra y el paisaje conjugados con el clima han ido rarificando las agrupaciones urbanas y aumentando la densidad demográfica de las mismas, desde los caseríos vascos y las minúsculas aldeas de los valles gallegos y de las serranías cántabro-astures hasta los grandes pueblos andaluces. ¿Ha podido ser factor ineficaz en el contraponer de España a la Europa húmeda ese triunfo de las fuerzas centrípetas sobre las centrífugas en el agrupar o dispersar de los hombres sobre la piel de toro de Hispania? ¿Ha podido serlo en el diferenciar de las regiones españolas? ¿No se labran estilos de vida dispares los hombres que habitan dispersos por el campo o en pequeños poblados y los que se agrupan y se aprietan en centros urbanos más o menos densos? ¿No crecen la irritación y las fricciones, y por ende las pasiones y las sañas, en los núcleos de habitación que no son cortes ni cortijos? ¿No aumenta, en cambio, el orgullo en los solitarios habitantes de caseríos de montaña, que fían de sus fuerzas y no pueden contrastar su auténtico valor con los valores ajenos? ¿Y no se afirman el sentimiento de autolimitación del propio apetecer y la tendencia a la pacífica convivencia con los conciudadanos, en los moradores de poblaciones de considerable

importancia demográfica? No es difícil aplicar estas realidades psicológicas a la caracterización de castellanos, vascos, andaluces o levantinos.

La tierra y el paisaje —la tierra como fuente de riqueza o como generadora de miseria, y los dos paisajes, terrestre y celeste, entre los que el hombre vive, como manantiales de encontradas emociones— han proyectado además otros influjos decisivos en la herencia temperamental de



los pueblos. Los que han vivido encerrados en valles umbrosos y estrechos bajo la cúpula de la lluvia o de la niebla o en llanos poblados de bosques bajo el albo manto de la nieve y el flagelador azote del frío, no han podido enfrentar la vida de igual modo que quienes han visto transcurrir los siglos en llanos de soleada desnudez, en que el ojo humano se dispara hacia la lejanía sin tropezar con velos de humedad ni con fronteras arbóreas, o en valles luminosos y alegres pero abrasados por largos y crueles estíos y resecados por la ausencia de lluvias o de nieblas. En esas diferencias están en parte enraizadas las que apartan a los españoles de los otros pueblos de Europa y las que distinguen a los españoles entre

sí. Quien haya vivido con la mente alerta a orillas del Spree, del Danubio, del Elba, del Rin, del Sena, del Támesis, del Tíber o del Po, o dentro de España, a orillas del Miño, el Arlanzón, el Arga, el Llobregat, el Segura, el Guadalete o el Guadiana, se habrá podido dar cuenta de cómo el cielo y el suelo inclinan al hombre que vive en sus riberas hacia la extroversión, la vida al aire libre, el goce del color, la charla, la pereza... O le mueven al dinamismo, la meditación, la vida de interior, el juego de los sonidos, el cubileteo de los pensamientos, los pacientes trabajos... Pueden los hombres por impulsos de su razón o por la fuerza del hábito vencer esas seducciones de la naturaleza, o pueden desoírlas por obra de una adversa tradición temperamental, pero ahí están facilitando o dificultando la consagración de los pueblos a estas o las otras tareas.

Una pregunta turbadora me viene a los puntos de la pluma. Si por artes de magia en el reinado de los Reyes Católicos se hubieran establecido en Málaga y su tierra los moradores de Koenigsberg y su distrito y hubiesen ido a colonizar en el puerto báltico los habitantes de la ciudad mediterránea, ¿habría nacido Kant en Málaga y habrían los malagueños cantado flamenco en Koenigsberg en el siglo XVIII? A juzgar por lo que Sevilla y su alfoz han hecho de los pobladores gallegos, leoneses, castellanos, francos o genoveses que se establecieron en ella allá en el siglo XIII, podemos contestar que no, sin vacilar. Madame Curie, de regreso de un viaje a Andalucía, confesó que de haber nacido en ella no habría descubierto el *radium*.

Y es inútil argüir que bajo el luminoso sol y el cielo sin arrugas de Grecia, Teognes, Hesíodo, Arquíloco, Platón concibieron pensamientos profundamente pesimistas o que en la Grecia bizantina o turca no nacieron ningún Platón ni ningún Aristóteles, ningún Fidias ni ningún Praxíteles, ningún Aristófanes ni ningún Eurípides, porque claro está que los frutos culturales, como los de la naturaleza, requieren algo más que un suelo y un cielo. Requieren el árbol que pueda producirlos; y el de las creaciones del espíritu exige, en la historia, un delicado y complejísimo injerto que no es fácil lograr, y que no puede madurar en cualquier tiempo.

El estilo de vida de los pueblos es hijo de la cópula entre la tierra y la historia —de la cópula entre la tierra, fuente de vida y de emociones y el hombre en lo que tiene de ser histórico— repetida a lo largo de los siglos. Cópula iniciada en la remota y misteriosa prehistoria y repetida en un multimilenario proceso biológico de transformación y selección de especies históricas en el que, naturalmente, se han entrecruzado y activado recíproca y continuamente vida y cultura. Castro parece olvidar su

propia teoría sobre la estrecha vinculación de ambas en la historia y sobre la precisión de realzar lo vital, hasta ahora poco atendido por los historiadores. Parece olvidarlo al dejar de lado como factor de creación histórica uno de los grandes manantiales de la vida humana: la tierra. Tanto más serán los pueblos hijos de ella cuanto más cerca se hallen de lo que pudiéramos llamar el cero histórico absoluto.

*

* *

Puede alegarse algún ejemplo de lo fecundo de esa cópula entre historia y tierra en el acuñar de la herencia temperamental de los pueblos. El estilo de vida galaico no es sólo hijo de la tierra de Galicia y del grupo humano que sobre esa tierra habita. Lo he dicho ya y lo diré muchas veces más en estas páginas. El carácter gallego debe mucho a la sucesiva acumulación de numerosas capas de dominadores, desde los días lejanos del neolítico, en aquel rincón extremo del mundo antiguo, del que no era posible ni retroceder ni avanzar; retroceder, porque detrás estaban empujando las nuevas oleadas inmigrantes, y avanzar, porque el ignoto mar los detenía. Los pueblos que iban quedando prisioneros en ese *Finis Terrae* hubieron de habituarse a soportar a los nuevos señores y tuvieron que aprender a defenderse de ellos mediante la astucia, la intriga, el ingenio, el tacto de codos y la inteligente evocación de la norma jurídica. Pero ¿se atreverá nadie a negar que junto a esa postura defensiva a que les forzó su historia —condicionada por lo singular de la situación geográfica de su solar nativo— colaboraron, con éxito, la tierra y el paisaje galaicos —justamente el reverso del paisaje y la tierra castellanos— en la formación de la peculiar contextura vital del pueblo gallego? ¿Quién podrá desvincular la manera de enfrentar la vida de las gentes de Galicia, de esa tierra temperada por la corriente del Golfo, de ordinario velada por lluvias y neblinas, de horizontes siempre limitados, protegida por abundantes bosques, de pastos ricos e inagotables, rica e inagotable en aguas y propicia por tanto a ser habitada por el hombre en múltiples y minúsculas agrupaciones humanas; y de ese paisaje suave, dulce, umbroso, melancólico, transido de lirismo, propicio al vuelo de la fantasía y de la imaginación, poblado de trasgos y fantasmas, incitante a la meditación y capaz de atar al hombre con irrompibles lazos de nostalgia? ¿Podía haber sido un pueblo épico, vehemente, exaltado, extrovertido, confiado, torturado por la inquietud del más allá ultraceleste, pronto a la batalla

por la fe, porfiado, duro, desdeñoso de la muerte, el que a través de docenas y docenas de siglos ha vivido en esa tierra? Si el Cid nació en Castilla, Galicia alumbró a Gelmírez —el león y la vulpeja—; de solar castellano era el bravo y heroico marino y capitán don Pero Niño y gallego su cronista, el muy racionalista y razonador Gutierre Díaz de Gámez; frente al férreo Duque de Alba puede alzarse al bravo pero sutil conde de Gondomar; y no casualmente nacieron en tierras de Ávila Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y Feijóo en tierras de Orense.

Sólo Castro ha podido imaginar hechura del Apóstol a la Galicia lírica, nostálgica, sobresaltada por el misterio, hábil para la intriga, recelosa, encerrada en sí misma, saturada de espíritu jurídico, irónica, sonriente, sin aristas, siempre a la defensiva, ahincada en el presente, en íntima comunión con la naturaleza, más razonadora que bélica... Como fuerza espiritual de la historia hispana Santiago fué invención de la galaica fantasía; y fué quizás recreado después por las gentes épicas de la meseta del Duero, al convertirle en *Miles Christi*, andando el tiempo. Con intención defensiva (¿subconsciente?) los astutos gallegos le explotaron, sí, como fuente de prestigio ultra y cisceleste; e ingenuamente, con fines ofensivos, como manantial de bélica energía, los orgullosos castellanos.

Antes de que el Apóstol cabalgara por la historia española ya existía entre las dos regiones de España el mismo contraste que ha existido después entre ellas. Castro ha olvidado dos hechos muy significativos: Estrabón declara haber leído en algunos autores antiguos que los gallegos eran ateos, mientras afirma que los celtíberos y sus vecinos del Norte —es decir, los abuelos de los castellanos— eran monoteístas, adoraban a una divinidad innominada a la que rendían culto en los plenilunios pero que no era la luna. Después, en Galicia triunfó la adoración de la naturaleza y en la meseta perduró la religión del espíritu, a juzgar por la abundancia y el silencio de las inscripciones sobre dioses de las dos regiones. Los dos pueblos habían ya enfrentado por tanto de modo diferente en fecha muy remota las fuerzas misteriosas que los hombres presienten como rectoras de la vida y del mundo.

Ni uno sólo de los muchos códices del Comentario al Apocalipsis por Beato llegados hasta hoy procede de Galicia; la gran mayoría de ellos fueron copiados en Castilla. Los gallegos de los siglos IX y X no se sintieron atraídos por ese libro revelador del juicio postrimero; no se sintieron sacudidos por la misma angustia que los castellanos ante el mañana. Ya era Galicia un país de vida menos áspera y dramática, más remansado en el presente, más sereno ante el problema de la eterna salvación.

Las dos comarcas estuvieron habitadas por un pueblo mestizo —en ninguna zona de España fué más complejo ese mestizaje que en Galicia— en que predominaba el elemento celta. Habrá por tanto de concederse que hubo de influir en la diferenciación espiritual de ambas zonas su tierra desigual y su desigual paisaje.

Sólo Compostela, la ciudad que surgió y medró en torno de la tumba del Apóstol, fué obra suya o, para decir mejor, de la fe en Santiago, de España y de la cristiandad occidental; la ciudad creada por el gran movimiento turístico de los siglos medievales, por la fecunda corriente de las peregrinaciones.

No el Apóstol, su historia milenaria, en la que Santiago fué un factor potencial más —ni el primero ni el último—, su historia milenaria: ora condicionada por su tierra, ora en alianza con ella, ha hecho al pueblo gallego tal como ha sido y tal como será todavía por siglos.

Como la historia, en función de la tierra, ha ido dando vida a las diversas agrupaciones históricas que integran España, desde el Cantábrico hasta el Estrecho de Gibraltar y desde el Atlántico al Mediterráneo. Si Galicia ha sido a la par el *Finis Terrae* y el *Finis Hispaniae*, Cataluña ha sido la puerta de España. Si en Galicia han ido acumulándose en estratos sucesivos de dominadores la mayor parte de los invasores de la Península, por Cataluña han ido penetrando en Hispania muchos pueblos y muchas culturas de allende el Pirineo y de allende el mar, y han ido vertiéndose hacia afuera culturas y pueblos hispanos, desde el paleolítico hasta nuestros días. A su paso por esa puerta de España, siempre entreabierta, esa doble corriente, espiritual y sanguínea, que avanzaba hacia el corazón de la Península y que desde ésta ganaba los llanos de Francia o se deslizaba por la tersa superficie del Mediterráneo, ha fertilizado repetidamente el solar histórico de Cataluña. Los pueblos que por esa puerta de España han ido cruzando de Norte a Sur o de Sur a Norte y del mar a la tierra o viceversa, han dejado en Cataluña huellas dispares de sus dispares etnias — los mestizajes raciales de que ha surgido el pueblo catalán son tan complejos como los que dieron origen al pueblo gallego, aunque no sean iguales. Y las culturas que por Cataluña han ido penetrando en España o de España han ido saliendo han dejado en tierras catalanas una intensa fermentación espiritual, un gusto por las novedades, una inclinación pasional a recibir y adaptar las corrientes ideológicas y técnicas que han ido surgiendo en el mundo en torno y una facilidad extrema para catalizarlas o para ensayarlas a lo menos. Si la tierra y el paisaje gallegos, señoreados por las lluvias y nieblas del Atlántico, en

13. – Fundada Mérida para sede de los veteranos que lucharon con los heroicos cántabros y astures, llegó a ser una gran ciudad, ornada con espléndidos edificios y con bellas obras de arte. El más importante de aquéllos fué el teatro, terminado en el 18 a. de C. y reconstruído por Trajano y Adriano. Mientras el pueblo seguía llenando sus gradas, en una casa descubierta en las inmediaciones empezaron a reunirse los primeros cristianos emeritenses.

14. – El arte realista del retrato romano que daba plasticidad a la imagen del hombre concreto y lo individualizaba captando su talante, arraigó rápida y profundamente entre los españoles, por su herencia temperamental más propicios a tal captación de lo diverso que a la creación de arquetipos humanos ideales. Sirva de ejemplo ese busto de extremeña del Museo de Mérida.

alianza con la histórica condición de *Finis Hispaniae*, de Galicia, han ido creando el estilo de vida galaico, dominado por la astucia zigzagueante de un pueblo nostálgico, lírico y de ordinario a la defensiva; la historia de Cataluña como puerta y puerto de España, en alianza con la tierra y el paisaje catalanes, señoreados por los soles y luces y transparencias del Mediterráneo, han ido creando un estilo de vida diferente, dominado por la inquietud dinámica de un pueblo orgulloso, alegre, ágil, artista, amador de novedades y menos hábil para la intriga política que para la ofensiva histórica. Y así siempre y por doquier en la Península, la historia y la tierra en cópula prolífera han ido alumbrando a Asturias, a Castilla, a Vasconia, a Aragón, a Portugal, a Andalucía y a Valencia; como han diferenciado fuera de España, en la Europa Occidental, a las diversas comunidades históricas que sirven de humano sujeto a las naciones de hoy.

Los prehistoriadores —arqueólogos o lingüistas— han gustado de destacar la acción de la raza en el acuñar de las formas de vida de los pueblos. Y así Bosch Gimpera ha defendido la perduración histórica de las tribus hispanas primitivas desde la antigüedad a través de la Edad Media —me será preciso, luego, enfrentar ese tema— y Tovar ha explicado la macización de lo islámico en el Levante español por la comunidad racial que unía a los moradores de esas tierras levantinas con los invasores musulmanes, africanos u orientales como ellos. No negaré la parte de verdad que pueda haber en la manera de enfocar las relaciones del hombre y la tierra por estos dos profundos conocedores del ayer remoto de la península hispánica. No podría negarla quien como yo ha comprobado las turbadoras semejanzas que unen la contextura vital de los hispanos de comienzos de nuestra Era con la herencia temperamental de los españoles modernos; quien como yo ha ido registrando en grandes figuras literarias de la España musulmana, rasgos psíquicos y vitales de los hispanos del lejano pretérito peninsular y de los españoles de nuestros días. Pero me parecen muy complejos y no puramente raciales las causas de esos parentescos y de aquellos contactos y perduraciones.

No es fácil contestar a esta inquietante pregunta: ¿qué es la raza? No cabe responder a ella desde el puro campo de la biología diciendo que es el resultado de la transmisión genética de ciertos caracteres diferenciales, porque no es lícito desdeñar en la formación de las razas lo histórico-cultural. Ni siquiera me parece lícito enfocar así el problema en relación a las grandes y auténticas razas en que se divide la especie humana, a las que, naturalmente, no me refiero aquí. Veo la raza como fruto de una multimilenaria cadena de reacciones complejísimas de la tierra y

de la historia sobre los grupos humanos sometidos a su perdurable influjo. El hombre sería así doblemente historia, porque es en sí genérica y esencialmente un ser histórico y porque históricas serían las agrupaciones de hombres enlazados por semejanzas étnicas.

Como todo en la historia se forja despacio y despacio varía, si es algo más que un meteoro fugaz y pasajero, las comunidades humanas basadas en parentescos vitales y culturales han visto prolongarse en el tiempo sus contexturas psicofísicas.

¡La tierra y el hombre! Decisivo contacto en el hacer de la historia. Cópula demasiado dramática para dejarla reducida a mero borbollón de temas literarios. Complejo enfrentamiento cuyas consecuencias no pueden ser sino esbozadas aquí. Y harto trascendente y desbordante problema para servir de apoyatura a la tesis —caduca— de Castro sobre el nacer de lo español como mero fruto de la simbiosis de lo cristiano y de lo islámico en la tierra habitada por el hombre hispano.

Capítulo III

DE LA REMOTA ESPAÑA PRIMITIVA A LA SUPUESTA ESPAÑA MUDÉJAR

1. España, encrucijada de culturas

Es difícil adivinar por qué implica un confusionismo de la mente la idea de que España haya sido una encrucijada de culturas y por qué de tal supuesto deriva un caos mental. No podrá negarse que, durante los siglos medievales, la Península fué en realidad un cruce de caminos donde coincidieron, se opusieron y se ayuntaron tres etnias y tres civilizaciones diferentes.

Si la vida histórica es a un tiempo una continua creación de culturas y un continuo existir dentro del ámbito humano de las mismas, no pueden entrar en contacto los estilos de vida de dos naciones —uso esta última palabra en su sentido antiguo— sin el sincrónico entrecruce de sus estructuras culturales. Si en España coincidieron, se opusieron y se influyeron recíprocamente durante la Edad Media las contexturas vitales de tres comunidades históricas distintas, es seguro que España fué a la sazón una encrucijada de culturas. Sólo de esa encrucijada pudo arrancar el camino real de las formas culturales y de las formas de vida hispanas.

Pero, ¿qué es la historia, al cabo, como queda dicho, sino el continuo entrecruce, en paz y en guerra, de culturas y de estilos vitales? Y, ¿qué son los comunidades históricas que llamamos pueblos o naciones sino el resultado del desigual cruzamiento pugnaz o pacífico de tales culturas y de sus humanos portadores y, por ende, de las estructuras de sus vidas?

Esos cruzamientos se han realizado preferentemente en algunos lugares del planeta, geográficamente propicios para servir de encrucijada a las sendas seguidas por los pueblos en su avance histórico a través de mares y de tierras. La península hispánica ha sido uno de los naturales cruces de caminos del mundo.

Temo que Castro esté demasiado anclado en la modernidad para ver

muy lejos en el ayer de España. Tal vez por ello desdeña o desprecia en demasía la prehistoria y la historia primitiva españolas.

¿Por qué no han podido realizarse otras veces en el suelo de España simbiosis y antibiosis a la par culturales y vitales no demasiado disímiles de las que tuvieron por teatro a la Península, desde el siglo VIII al XV?

Pero es superflua la pregunta; podemos pasar del interrogante a la afirmación. En el curso de los largos milenios que lleva alentando el hombre en la cuenca del mar Mediterráneo, la extrema avanzada de Europa hacia el Sur y hacia el Poniente, que es España, ha sido muchas veces encrucijada de etnias y de civilizaciones. En la pequeña península extrema de la gran península que es Europa, se han cruzado siempre, desde el paleolítico, las culturas más diversas y, naturalmente, los estilos vitales de los pueblos portadores de las mismas. No podía ocurrir nada distinto, porque en ella coincidían y terminaban todos los caminos del mundo antiguo. Los caminos terrestres que arrancaban desde el Danubio, desde Germania o desde el Báltico; los que llegaban por el mar: desde el Cercano Oriente, desde las islas del Mediterráneo oriental o desde Grecia; o los que desde el África nilota, sahariana o mogrebí acababan cruzando el Estrecho. En la Península chocaron y se mezclaron los inmigrantes y conquistadores venidos por ellos y chocaron y se mezclaron sus culturas y sus formas de vida. De esos choques y mestizajes fueron naciendo nuevas estructuras culturales y vitales que, de ordinario, se expandieron luego más allá de las fronteras de Hispania, por cima de la barrera de las olas o de los montes que la encierran prietamente.

Así desde el paleolítico, he dicho antes. Sí; a la Península llegaron ya en el arqueolítico culturas tan remotas como la clactoniense, africana, y la tayaciense, europea. En el paleolítico superior penetraron en ella el auriñacense y el gravetiense, nacidos en matrices geográficas dispares de allende el Pirineo, y en ellas coincidieron después: el solutrense, africano (?), húngaro (?) o español (?), y el magdaleniense, ártico (?) o de origen europeo oriental (?). Continuaron llegando desde el Norte y desde el Sur otras gentes portadoras de otras civilizaciones, durante el mesolítico y durante el neolítico. Y siempre igual. La cerámica, la agricultura, la minería, los cultos de los muertos y de las fuerzas misteriosas que inciden en la vida, la organización urbana y estatal y otras muchas ideas, creencias y técnicas, fueron llegando desde Oriente por los caminos de África o del Mediterráneo. Cada etapa cultural singular, pudo o no tener detrás un pueblo nuevo, pues algunos cambios de civilización pudieron ser frutos de contactos espirituales y no de densas migraciones humanas. Pero es

difícil imaginar que cada cambio de cultura no fuera acompañado de una mudanza en el estilo de vida. La introducción de la cerámica por los hispano-mauritanos; el aprendizaje de la minería con los almerienses, llegados de África o de Asia, y la aceptación del culto de los muertos y de un tipo de organización basada en el señorío territorial —es decir, de la cultura dolménica—, traídos por gente de Asia o de la cuenca oriental del Mediterráneo..., ¿cómo no habían de implicar la acuñación de nuevas formas de vida?

Después, llegaron a la Península, desde regiones muy diversas del viejo mundo, los tirsenos, los iberos, los ligures o los ilirios —es decir, los preceltas—, los celtas, los griegos, los fenicios, los cartagineses. A la llegada de todos esos pueblos portadores de herencias temperamentales distintas, hubieron también de enfrentarse y de mezclarse en Hispania nuevas culturas y nuevas formas de vida, mediante sucesivos injertos, mestizajes, simbiosis y antibiosis culturales y existenciales... ¿Cómo es posible negar al solar español la condición de encrucijada de culturas? De su cruce fueron naciendo las civilizaciones y los estilos vitales hispánicos; fueron surgiendo no sólo anécdotas y confusión, sino los sujetos de la historia española, con sus cambiantes estructuras funcionales.

En ningún otro país de Europa se produjeron análogos cruzamientos culturales y vitales. Hispania fué hasta 1492 el extremo Occidente, meta final de los emigrantes e invasores europeos, asiáticos y africanos. No pudo ser, por ello, lugar de tránsito de razas y de civilizaciones. Los llegados por los pasos de los Pirineos rara vez pasaron el Estrecho y los llegados por mar nunca cruzaron el Ródano y el Garona y acabaron perdiendo pronto sus dominios extrapeninsulares. Los pueblos que convergieron en Hispania hubieron de suscitar en ella ásperas reacciones defensivas y, tras romper el cordón umbilical que los ligaba a la matriz histórica de donde procedían —así los iberos y los celtas como luego germanos e islamitas—, crearon nuevas razas y culturas mestizas que se extendieron y triunfaron fuera de España.

No es fácil, pero no es imposible, estudiar esa serie de choques y contactos humanos y culturales que llenaron los milenios anteriores a la historia hispana, ni lo es registrar los frutos de tales simbiosis y antibiosis — lo haré al estudiar los orígenes de la nación española. Muchas de tales migraciones y cruzamientos prefiguran los realizados luego en siglos avanzados de la vida histórica de España. Bosch Gimpera ha comparado las invasiones que engendraron las culturas hispano-mauritana e ibero-sahariana del neolítico con las invasiones almorávide y almohade de

fines del siglo XI y de mediados del XII de la era cristiana. Y aunque no sea sencilla ni fácil no es tarea imposible fijar las diferencias que apartaron las pugnas y mestizajes generadores de la España primitiva, de los que llevaron a la formación de los otros pueblos de Occidente

Cuando los musulmanes desembarcaron en la montaña de Tariq –Gibraltar– durante la noche del 27 al 28 de abril de 711, Hispania volvió a ser lo que había sido desde siempre: una encrucijada de culturas y estilos de vida. En su solar geográfico volvieron a cruzarse los caminos culturales y vitales de gentes llegadas del Norte y de Oriente. No es por eso lícito a ningún historiador desdeñar la herencia temperamental del viejo pueblo mestizo cuya senda histórica iba a converger, en el Guadalete primero y luego en Covadonga, con los caminos trazados a través del Estrecho por los africanos y los orientales invasores. Castro prescinde por ello con error de todos los miles de años que preceden a la hora crucial de la invasión árabe, y también con error del insoslayable problema del cruce mismo de tales senderos en la encrucijada de culturas y de formas de vida que venía siendo España.

Es difícil y es ardua la empresa de estudiar la herencia temperamental de los hispanos que sufrieron el impacto de la invasión muslim, porque obliga a remontarse a los misteriosos días de la España primitiva y fuerza a estudiar los cambios sufridos por la contextura vital de los viejos pueblos peninsulares, cuando sus rutas se unieron con las de romanos y germanos en la ya milenaria encrucijada de culturas y de formas de vida que era Hispania.

Y es complejo y delicado el intento de estudiar la contextura vital de los españoles primitivos, pero no puede ser soslayado por quien quiera trazar la historia del estilo de vida hispano, cuyas raíces remontan hasta la prehistoria y se nutren de sus fértiles jugos.

Si con razón niega Américo Castro que España haya sido una entidad "fija", con no menos razón afirma que las acciones de un pueblo "a fuerza de repetirse labran un cauce de vida". Y claro está que si unos cientos de años de vivir en pugna y en contacto con el Islam hubieron de crear una peculiar "manera de existir que la tradición prolongada fijó en rasgos tenaces e indelebles" –acepto el primer adjetivo pero no el segundo, porque nada hay indeleble en el ayer–, no podrá discutir Américo Castro que en los miles de años anteriores a la historia, "a fuerza de repetirse" el mismo tipo de acciones –repitamos la frase de nuestro colega–, los grupos humanos de España habrían llegado a labrarse una singular forma de vida de rasgos perdurables. Y no podrá discutir tampoco que

esa singular forma de vida hubo de afirmarse o de mudarse en el curso del milenio que transcurrió desde su entrada en contacto con los pueblos imperiales, de allende el mar Mediterráneo y de allende el Pirineo.

"Los pueblos como los individuos —escribe Castro— se encuentran a veces en situación angustiosa y al borde del aniquilamiento. En tal apretada coyuntura hay quienes se dejan morir o se dejan estar... Pero hay ocasiones en que los pueblos se yerguen, forman el propósito de seguir existiendo a todo trance..." No cabe sino asentir a su dilema simplista, pero no podrá Américo Castro negar que los pueblos colocados en trance tan dramático se dejan morir o se yerguen según su propia energía vital, fruto de su ayer, madurado en un escenario geográfico propicio. Es la contextura vital de ese pueblo, obligado a elegir su destino en una hora crítica, la que marca su rumbo en el instante decisivo y la que le guía en su avance por los nuevos senderos de la historia. Américo Castro prescinde por ello, con error, de todos los miles de años que preceden a la hora difícil de la invasión árabe de España; miles de años en que se labró el cauce de vida del pueblo que, por ser como era y por hallarse donde se hallaba, se irguió y luchó para "seguir existiendo a todo trance".

2. *Las formas de vida de los españoles primitivos*

Solemos desdeñar lo que desconocemos. "Envuelta en sus harapos, desprecia cuanto ignora", dijo Machado de Castilla con injusticia. Con injusticia, porque es pecado muy generalizado el de menospreciar lo que ignoramos y en él incurren la mayor parte de los hombres y de los pueblos. Durante muchas décadas se buscó la clave del misterio de España en la Edad Moderna. Sus escrutadores ignoraban la historia medieval española y ni siquiera sospechaban la posibilidad —todavía no la sospechó Francisco Ayala— de que la explicación de nuestras singularidades arrancara de la Edad Media nacional. Con intuición genial lo adivinó el gran mago de la España de hace unos años: Ortega y Gasset. Su peregrina interpretación del enigma español me movió a buscar otra en el medioevo peninsular. Pero las limitaciones de mi formación científica me hicieron incurrir entonces —hace un cuarto de siglo— en el mismo error de dar en la historia de España el mismo corte que hoy ha dado en ella Américo Castro y de prescindir de los varios milenios anteriores en que se acuñó la personalidad del pueblo que enfrentó al Islam.

Convencido de mi error de antaño hace tiempo que he procurado re-

montar en mis estudios la corriente del tiempo. Al avanzar así hacia sus fuentes por el río de la historia española, me he encontrado sorprendido por la perduración en la España posterior al año 700 de muchos rasgos de la España anterior a Cristo; rasgos que había tenido por singular fruto de la peculiar vida de los hispanos medievales. Y he podido comprender las causas de muchas de las reacciones de estos hombres en sus contactos guerreros y pacíficos con el Islam peninsular y cómo esos contactos acentuaron o debilitaron, vitalizaron o extirparon, contorsionaron o transformaron las viejas tradiciones históricas hispanas, en el continuo fluir del acaecer histórico.

Américo Castro, consciente de la falla de su tesis, declara que no puede rastrear el aspecto y la forma de lo español antes del año 800. En verdad no lo ha intentado. No; no es imposible conocer la esencia de lo hispánico anterior al 800. Américo Castro ha llegado a esa convicción porque en su obra parte del error de no prestar atención a lo que hicieron los españoles sino a lo que escribieron. No es lícito sostener que los numantinos, Viriato, los vascones o los cántabros son para nosotros siluetas mudas; ni que nos escapa todo rastro de las formas de vida de los peninsulares anteriores a la invasión muslim. Hay sencillamente que aplicar el oído para escuchar a los españoles del siglo II antes de Cristo, a los contemporáneos de la crisis del señorío romano en el siglo V o a los que asistieron a la caída de la monarquía visigoda en el siglo VIII. Castro hubiera logrado descubrir lo que declara inasequible si se hubiera propuesto asomarse a otros panoramas. Toda obra histórica debe arrancar de un acto de imaginación que engendra un acto de voluntad. Faltaron a Castro el proyecto y la decisión, no los elementos para escuchar a los hispanos de los milenios que precedieron a la invasión árabe de España.

No me propongo emprender aquí la investigación que la desdeñosa renuncia de Castro a auscultar esos largos siglos del pretérito español le impidió acometer; tal vez la lleve a cabo en otra ocasión, si la providencia me da plazo. Pero mis críticas por su desdén parecerían vanas si no apuntara, a lo menos de modo esquemático, cómo la contextura vital de los peninsulares anteriores al 711 incidió en el abrirse de los cauces de vida de la España medieval y moderna. De esa prueba resultará claro el error de suponer fruto de la simbiosis cristiano-islámico-hebraica medieval, muchas inclinaciones de los hispanos anteriores a Cristo o de los hispanos anteriores a la conquista musulmana.

No podrá negarse que esa simbiosis fué posible porque las tradicionales formas de vida de gallegos, astures, cántabros y vascones empuja-

ron a los montañeses del Norte de España, durante el siglo VIII, a erguirse una vez más contra los invasores de la Península.

Floro, Valerio Máximo y Orosio dan noticia de la salvaje fiereza con que la vascona Calahorra resistió el asedio de Afranio, tras el asesinato de Sertorio. Apiano refiere el heroísmo con que hasta las mujeres de tierras gallegas lucharon por su libertad, frente a Bruto. Floro cuenta que los astures de las Médulas, después de combatir por la suya hasta el fin, se mataron, unos a hierro y fuego y otros ingiriendo veneno, para no caer en servidumbre. Y por Estrabón sabemos que los cántabros, cuando los romanos lograron domar su furia magnífica, prefirieron la muerte a la esclavitud, a tal punto que las madres mataban a sus hijos y los hijos a sus padres para librarlos del cautiverio; y hasta el extremo de que, crucificados, cantaban alegres, porque su próximo tránsito les brindaba la esperanza de su liberación definitiva.

Otros pueblos de Oriente y de Occidente lucharon contra Roma en defensa de su libertad nacional y algunos de ellos pelearon también con bravura innegable. Pero algo —"y aun algos", que diría Sancho— debió diferenciar el ímpetu, la resistencia, el desdén por la vida y el amor a la independencia de los peninsulares, para que los señalasen con asombro los escritores clásicos —cuando querían elogiar la dificultad de alguna empresa decían: "es más difícil que hacer volver las espaldas a un cántabro"— y para que los romanos tardasen dos siglos en conquistar Hispania, mientras otros países fueron domados por ellos en una campaña, y en sólo una década fueron vencidas las valerosas y fortísimas Galias.

Esa fiera pasión por la libertad llevó a los vascones, a los cántabros y a los astures a luchar otra vez en su defensa frente a los godos; unos hasta el reinado de Leovigildo, otros hasta avanzado el siglo VII, los vascones hasta los días de Rodrigo. E Hidacio, Juan de Bíclaro, Isidoro de Sevilla, Taion, Julián de Toledo y el mozárabe del 754 nos permiten adivinar que esos tres pueblos del norte de España combatieron con los nuevos dominadores germanos de la Península con no menos furia que cinco siglos antes contra Roma.

En la angustiosa coyuntura en que la invasión musulmana hubo de colocarlos, su tradicional férvida inclinación los decidió por tercera vez a luchar por su libertad nacional, cuando ya había sucumbido toda España. Y astures, cántabros y vascones pelearon de nuevo sin dárseles un ardite de lo menguado de sus fuerzas y sin razonar sobre las sombrías perspectivas del mañana. ¿Sin calcular y sin razonar? Sí, y no he escrito tales palabras a humo de pajas, porque a diferencia de los otros pueblos

de Occidente más señoreados por la razón y por el cálculo, sin calcular sus energías y sin razonar sobre los peligros del futuro han hecho su historia los españoles antes y después del 711.

Menéndez Pidal ha divulgado la frase de Plinio sobre la *vehementia cordis*, es decir sobre la pasión, de los hispanos de su tiempo. Un pasaje de la vida de Sertorio por Plutarco los muestra sacudidos por tal ímpetu que no podían ser sosegados "por la reflexión y el discurso". Y otros textos de autores griegos y romanos confirman esa pasión y esa falta de gusto por "la compostura de razonar" que Alonso de Palencia halló después en los españoles del otoño medieval. Ningún autor dijo, en cambio, de ellos, como César de los galos, que eran inconstantes, de ingenio vivaz, habladores y hábiles.

Estrabón cuenta de los vetones —vivían a caballo sobre la sierra de Gredos, desde el Duero hasta el Guadiana, en un solar de futuros "conquistadores"— que "viendo una vez a ciertos centuriones ir y venir en la guardia como paseándose, creyeron que se habían vuelto locos y quisieron llevarlos a sus tiendas, pues no concebían otra actitud que la de estar tranquilamente sentados o peleando". El relato es turbador, "¡sentados o peleando!" Sin gran hipérbole podría decirse que esa ha sido la actitud de los españoles al correr de los siglos. Del frenesí de la acción a la somnolencia y al letargo. De ningún otro pueblo no hispano refirió Estrabón nada parecido.

También ha vulgarizado Menéndez Pidal la frase de Trogo Pompeyo sobre la sobriedad de los hispanos; en contraste con tal afirmación los autores clásicos registraban la avaricia, la intemperancia, la fanfarronería y el gusto por el lujo de los galos.

Muchas veces mostraron los hispanos su generosidad con los vencidos; en las guerras lusitanas y numantinas, por ejemplo. Nadie los acusó, como a los galos, de crueles.

Estrabón afirmó que los galos eran arrogantes en la victoria y que se dejaban abatir por las derrotas. Muy otro temperamento mostraron los hispanos. Al calificar de extraordinaria su resistencia a los romanos, Polibio señaló ya cómo una, a lo sumo dos batallas, decidía o decidían de la suerte de enconadas guerras fuera de España, mientras en ésta se prolongaba indefinidamente la contienda contra Roma. Tito Livio escribió también que: "Hispania, como parte alguna de la tierra, era a propósito para hacer y rehacer la guerra por la naturaleza del país y de sus moradores." Y de su decisión para olvidar desastres y seguir peleando dieron en verdad los hispanos primitivos muchas pruebas en las guerras celtibéri-

cas, lusitanas y cántabro-astures; y tanto a las órdenes de Viriato como a las de Sertorio. Porque los españoles han conservado esta condición al correr del tiempo, nunca una batalla ha decidido la suerte del país, como ha ocurrido con frecuencia allende el Pirineo, allende el Rin y allende el Canal, en guerras civiles y exteriores.

Tras su aguda y admirable exégesis Castro explica como resultado de los ocho siglos de relaciones pugnaces y pacíficas con islamitas y judíos la inclinación de los españoles a dejarse arrastrar más por la fe en un hombre que por la atracción de una idea. Pero tal inclinación se muestra ya clara en las vinculaciones de los hispanos anteriores a Cristo con propios y extraños caudillos. No será difícil comprobarlo releyendo con atención las páginas de Tito Livio sobre las relaciones de los peninsulares con Escipión, las de Diodoro Sículo y Apiano acerca de Viriato, las que Plutarco consagra a las gestas de Sertorio en España y las que en *De bello hispaniense* cuentan la devoción de los peninsulares por Pompeyo el Joven. Los dos últimos grupos de noticias informarán, además, sobre la lealtad hispánica a dos hombres que, en el extremo occidental del mundo romano, se enfrentaron con las fuerzas políticas que ya le dominaban. Pelayo junto a los Picos de Europa en el primer tercio del siglo VIII y Umar ben Hafsun en la Serranía de Ronda durante las últimas décadas del IX, consiguieron atraer hacia sí las mismas devociones y fervores que Viriato, Sertorio o Pompeyo, y en circunstancias no más promisorias y halagüeñas. Con las mismas palabras describen además Diodoro Sículo e Ibn 'Idari a dos caudillos españoles separados por un milenio de historia: el lusitano Viriato y el renegado andaluz Ibn Hafsun. Y no es empresa ardua prolongar hacia nosotros, a través de los siglos medievales y modernos, esa cadena de que sólo quedan citados los primeros eslabones conocidos.

No es tampoco preciso acudir a sutiles y complicados comentarios filosóficos de la vida medieval peninsular para explicarse la disposición de los hispanos a llegar hasta el sacrificio de la vida por ímpetus míticos o pasionales —creencias de ultratumba, libertad nacional, lealtad jurada, amistad firme, orgullo o saña — más que a sacrificarse en la defensa de empresas de razón. Lo acreditan muchos textos y noticias de Polibio, César, Tito Livio, Estrabón, Diodoro Sículo, Valerio Máximo, Plutarco, Floro, Apiano, Dion Casio, etc... sobre la bárbara acometividad, la heroica resistencia, la magnífica soberbia y el desdén por la muerte... de que los hispanos dieron muestra al servicio de tales ímpetus míticos o pasionales, durante su lucha con Roma y en las guerras civiles de las postrimerías de la República romana.

La lealtad de los hispanos a sus caudillos y su cumplimiento fiel del juramento y de la palabra empeñados movieron a muchos generales y magistrados romanos a rodearse de guardias personales reclutadas en España, según refieren César, Plutarco, Suetonio y Apiano.

Llega a ser posible probar la temprana aparición, siglos antes del 711, de algunas de las características que han sido consideradas fruto de la simbiosis cristiano-islámico-judía.

Lo que Castro llama "el integralismo de la persona" es una mezcla explosiva del orgullo ibérico que registró Estrabón; de la vehemencia apasionada de los hispanos señalada por Plinio; de su resistencia a la penuria, a la fatiga y al dolor que atestiguan Polibio, Tito Livio, Trogo Pompeyo y Valerio Máximo; de la inquieta avidez de aventuras que les atribuye Livio; de su férvida pasión por la libertad personal, que preferían a la vida misma, registrada con asombro por todos los historiadores y geógrafos clásicos, y de la disposición de su ánimo para la muerte que señala Trogo Pompeyo.

Ese español que nos pintan los autores clásicos tenía que ser un hombre de ásperas y arriscadas aristas y debió sentir rugir en su pecho con violencia un apasionado y frenético yo que se enfrentaba con furia contra los yos vecinos, fronterizos o tangenciales, no menos violentos y exasperados que el suyo. Así se explica por qué se han hallado en la Península mucho mayor número de pactos de hospitalidad que en ningún otro país de Occidente. Eran precisos para frenar la violencia de esos exaltados y vehementes hispanos de quienes dijo Trogo Pompeyo por ello, con razón, que si no tenían enemigo exterior lo buscaban en casa.

Antes de que en los últimos tiempos del Imperio Romano llegasen a ser obligatorios los *collegia*, España fué el país de Occidente en que existió menor número de ellos. Los hispanos de los primeros siglos de nuestra era fueron por tanto los occidentales menos inclinados a asociarse por propia iniciativa. Lo hirsuto de su temperamento, que hizo necesaria la firma de numerosos pactos de hospitalidad entre ellos, se tradujo en ese gusto por la vida libre de trabas, en esa proyección sin frenos de la propia iniciativa; gusto y proyección ya entonces excepcionales en el conjunto de los pueblos vecinos. ¿Cómo no sentirse inclinados a relacionar con tales singularidades la apasionada violencia y el individualismo anárquico de los españoles medievales y modernos?

Ese explosivo temperamento del hispano anterior a Cristo hizo de él "todo un hombre y sólo un hombre", como con frase unamunesca se ha definido al español moderno tras agudas páginas de exégesis de los nueve

siglos de contactos y de batallas de los cristianos peninsulares con moros y judíos.

Esos españoles anteriores a nuestra era llegan a acreditar una singular concepción de sus relaciones con las fuerzas misteriosas del más allá. Y a la par dejan interferir su vida cisceleste por sus devociones ultraterrenas y hacen incidir sus ímpetus, pasiones, apetencias y fervores humanos en la esencia íntima y en las formas de expresión de sus creencias.

Castro llega a imaginar el frecuente auscultar del porvenir mediante la observación del vuelo de las aves por los caballeros castellanos, resultado de la imitación de prácticas análogas de los guerreros musulmanes. Olvida que Estrabón atribuye a los lusitanos una especial devoción por el escudriñar del mañana y que en la *Historia Augusta* se presenta a Alejandro Severo como tan hábil intérprete del volar de las aves, que superaba a los vascones y a los otros españoles. Y deja de lado la noticia de San Martín de Dumio sobre la perduración de tales prácticas entre los rústicos de su diócesis en la segunda mitad del siglo v.

Castro no ha reparado tampoco en la enorme cantidad de exvotos de piedra y de bronce que aparecen en los santuarios ibéricos de España. Ni en que fué un andaluz, Trajano, el primero que, rompiendo con la tradición romana, definió como delito la disidencia religiosa, en una carta a Plinio. Ni en la fecunda invención por el coquense Teodosio de la idea del Estado-Iglesia. Ni en una constitución de Arcadio y de Honorio dirigida a impedir que los cristianos españoles, arrastrados por el fervor hacia su nueva fe, destruyeran los templos de los viejos dioses.

He ahí varios hechos —no son los únicos— de esa doble tremenda interferencia de la creencia en la vida y de la vida en la creencia de los españoles anteriores a la caída de Roma; y del continuo incidir, en su existencia, de lo eterno en lo temporal y de lo temporal en lo eterno. Porque esa extraña sensibilidad religiosa seguía dominando a los hispano-godos, San Isidoro ideó y defendió la sumisión del poder civil a la potestad religiosa y en la monarquía hispano-goda se inventó el rito de la unción de los reyes con el óleo santo con que eran ungidos sacerdotes y obispos; concepción y rito luego aceptados y propagados allende el Pirineo.

La pasión hispánica de que hablaba Plinio incidió en la vida religiosa. Sólo esa pasión explica la historia inicial del priscilianismo. Torrentes pasionales provocan la actitud desmesurada de los prelados hostiles al movimiento ascético de Prisciliano y sus discípulos, las violentas reacciones de éstos, su implacable persecución por Idacio obispo de Ocsonoba y la injustificada y vehementísima apelación al juicio imperial del fundador y

maestro del grupo; apelación que le llevó al patíbulo. Esa misma pasión hipertrofió luego la querella del Adopcionismo.

Y cuando todavía no estaba orientalizado Al-Ándalus y la España musulmana vivía aún de la tradición preislámica multisecular, la peculiar pasión con que los españoles concebían las relaciones del hombre con la Divinidad dió ocasión a la revolución cordobesa del Arrabal. Los cordobeses, recién convertidos al Islam, tenían por impío a Al-Hakam I, y su fe y su fervor, en alianza con su orgullo que no soportaba la arrogancia de los mercenarios del emir, lanzó a los neomusulmanes a la revuelta. No se podrá negar la proyección en ese alzamiento de la sensibilidad religiosa y de la pasión de los peninsulares anteriores a Cristo.

Tampoco podrá negarse la vinculación de las gestas orientales de esos cordobeses del 818 con la herencia temperamental de los hispanos anteriores a nuestra era y con las empresas de los peninsulares de siglos posteriores. Vencidos y expulsados de España y emigrados a Oriente, realizaron la gran aventura de conquistar primero Alejandría y después Creta y de mantener su señorío sobre esta isla alrededor de un siglo, frente al emperador de Bizancio y frente al califa de Bagdad.

Sólo cabe explicar como resultado de la conjunción entre la tremenda exaltación religiosa y la arriscada personalidad de los hispanos, el contraste, señalado ha poco por Richard Franke, entre las puras pugnas dogmáticas de los sacerdotes cristianos con los ulemas islamitas, habituales fuera de España durante los primeros tiempos del Islam, y la ardiente resistencia martirial de la mozarabía andaluza.

Incluso cabe comprobar los desbordes literarios del integral personalismo hispano primitivo. Antonio Almagro acaba de recoger numerosos baches de expresión vivencial en las *Cuestiones naturales* y en las *Epístolas* del cordobés Séneca. Con frecuencia el gran filósofo hispano-romano vierte en sus páginas recuerdos de extraños sucesos por él presenciados, deja escapar confidencias y confesiones y enreda su vida en sus libros.

También la lectura de los ingeniosos y picantes epigramas de Marcial permite llegar a las mismas conclusiones. El español auténtico que fué el poeta bilbilitano —espero probar que Marcial fué el primer español en el estricto sentido del vocablo; véase entre tanto el libro de Dolç—, está inmerso y presente de continuo en su obra y "con todo su ser". La vida y el mundo son en ella "inseparables del proceso de vivirlos", como dice Castro de las creencias espirituales de los españoles postislámicos.

A la memoria me vienen asimismo algunos relatos de Orosio e Hidacio acerca de sucesos ocurridos con ocasión de la invasión de los bárbaros,

pasajes y relatos que reflejan el mismo estilo integralista. Estudiosos de la historia carolingia afirman que el español Teodulfo fué, de todos los colaboradores de Carlomagno, el que escribió poesías más personales y el que más llevó a sus obras detalles de su vida diaria, y han destacado la fuerte personalidad de otro español: Agobardo.

Los exvotos pétreos y broncíneos de los iberos reflejan un realismo sorprendente; ningún filósofo romano sintió tan clara inclinación como Séneca hacia relatos sucios y hasta malolientes, y Marcial superó en gusto por lo rahez a los otros líricos romanos de la época augustea y del primer siglo del Imperio; notas todas que caracterizaron luego a los peninsulares.

Es lícito juzgar de origen muy remoto el orgullo disociador de los hispanos al que Castro no presta atención como fuerza motriz de la historia española ni como factor generador de las formas hispánicas de vida. Se manifestó en el fraccionamiento de la Península en gran número de unidades políticas durante los siglos II y I antes de Cristo. Los romanos hubieron de someter a casi un millar de comunidades libres en las Hispanias, mientras en las tres Galias César halló menos de setenta. Estrabón atribuye a ese orgullo disociador la conquista de España por Roma. Su observación es exacta pero no cabe negar que también contribuyó a retrasarla, porque obligó a los romanos a conquistar Hispania tribu a tribu y ciudad por ciudad.

Ese orgullo disociador influyó sin duda en la caída de la monarquía visigoda. A él se debió considerablemente la debilidad del imperio musulmán en la Península. En el siglo IX, antes de que los españoles pudieran haber sido orientalizados, el orgullo secesionista ibérico desgarró Al-Ándalus en unas docenas de principados libres. Tal fraccionamiento se repitió a principios del siglo XI, a mediados del XII y en el primer tercio del XIII. Y a su cuenta cabe cargar en parte la división de la España cristiana medieval en reinos distintos y las tendencias centrífugas de la España moderna.

Y llego a sospechar que los hispanos, si no mostraron ya durante el señorío romano la ausencia de pensamiento objetivable, que según afirma Castro acreditaron los hispanos medievales y modernos, sí atestiguaron una menor devoción por la técnica que los otros pueblos europeos de Occidente: una menor inclinación a la fabricación de productos industriales que la Italia metropolitana e incluso que la Galia tardíamente conquistada. Conocemos mal la historia económica de la España romana —ni siquiera la conoce Rostovtzeff—, pero por lo que sabemos de ella puede

deducirse que, como en la tardía Edad Media y a través de los tiempos nuevos hasta hoy, en los de Roma los españoles exportaban minerales, productos de la tierra, lanas, conservas... e importaban en gran escala objetos manufacturados. Lo acreditan los textos literarios, las inscripciones y los hallazgos arqueológicos; remito al libro de Louis C. West. No sería difícil ampliar sus alegatos. En los mosaicos hispano-romanos, por ejemplo, tan abundantes en representaciones mitológicas o de actos de la vida heroica, apenas si pueden rastrearse escenas de la vida industrial o comercial, más frecuentes en los de Italia y en los de la Galia.

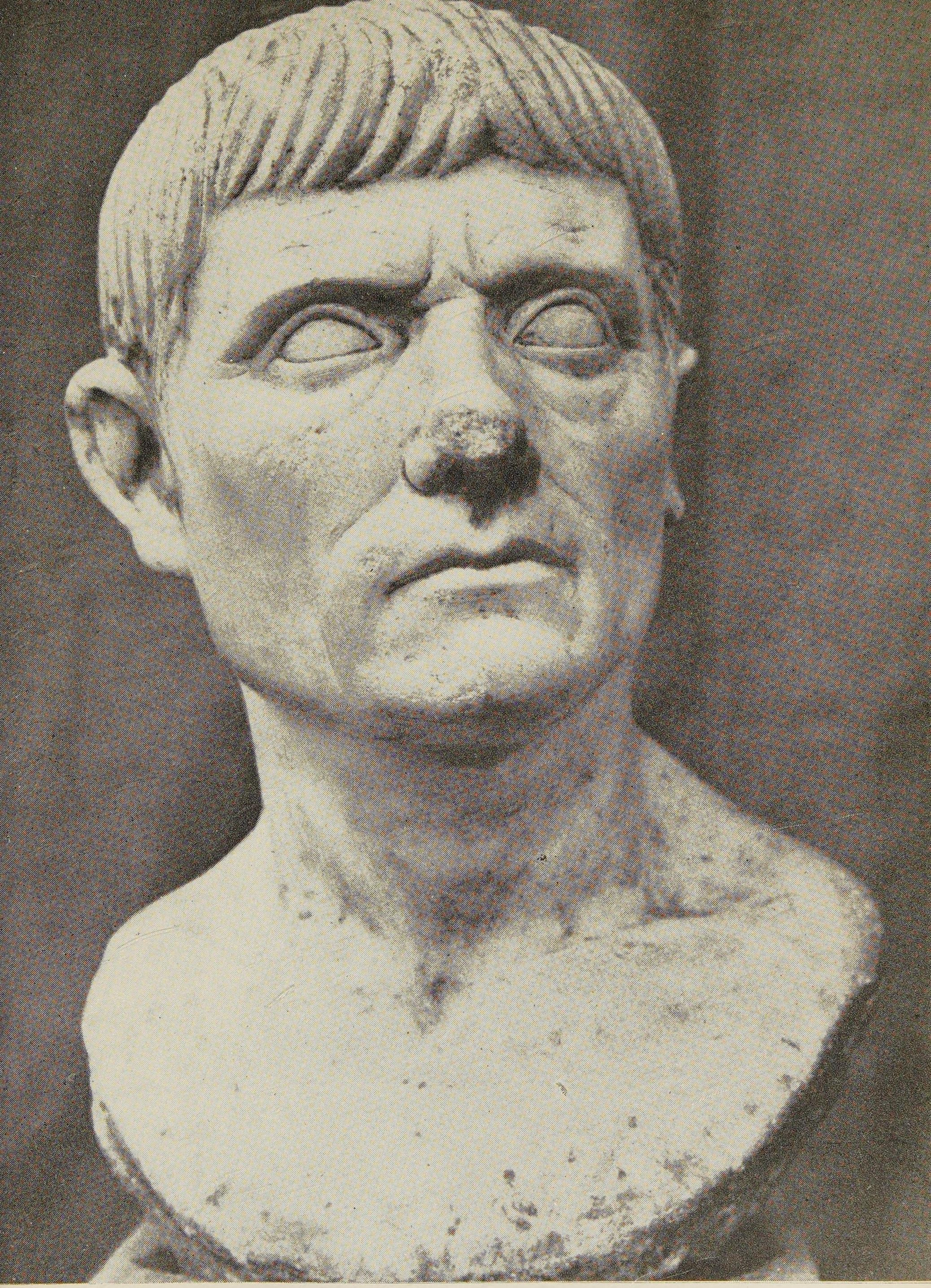
El hombre entero que fué el español de los primeros tiempos de la historia, un hombre entero aguijoneado por una férvida devoción hacia las cuestiones del misterioso más allá ultraterreno, no podía sentirse igualmente sacudido por un apasionado interés y una aguda atención hacia problemas de tejas abajo. Requieren éstos un mirar a ras del suelo, una actividad nada heroica, lenta, continua, menuda y tenaz; la ofrenda del orgullo y de la vehemencia al dios del humilde trabajo diario y del sereno razonar, y la limitación de la acción propia en beneficio de la comunidad. Y el hispano primitivo tenía precisamente las calidades que más podían contradecir ese mirar, ese sacrificio y esa limitación.

Habitaban, además, en el fin de la tierra, y en una tierra áspera de comunicaciones interiores muy difíciles. En las Galias y en Italia eran fáciles los transportes interiores; y desde ellas podían enviarse por caminos radiales, terrestres o marinos, y se enviaban, desde siempre, a otros países los productos de su industria y de su técnica.

Si yo no hubiera trazado antes de modo preciso mi concepción personal de la historia, es posible que se hubiera reaccionado ante estas páginas acusándome de haber intentado resucitar viejas tesis – Francisco Ayala me presentó gratuitamente no hace mucho como defensor del *Volksgeist* de los románticos para acusarme de ignorante. Otra vez la teoría de las diferencias raciales –habría Castro argüido quizás–, otra defensa de la perdurable existencia de España como un ente inalterable.

¿Perduración de España como entidad fija desde antes de Cristo hasta nuestros días? ¿Espíritu nacional inmutable al paso de los siglos? No. Ningún historiador puede creer en tales supervivencias y Castro agravia a Menéndez Pidal al afirmar que las admite como clave de la historia de España. Ningún historiador puede creer ni cree hoy en la eternidad de nada cisceleste.

¿Diferencias raciales? No; diferencias nacionales como consecuencia de la multisecular acción sobre los moradores de Hispania, Italia o Galia de la



15. – Un artista hispano-romano captó aquí realísticamente el rostro enérgico y áspero de un hijo de la hispana Lusitania, llamada luego Extremadura, donde más de mil años después habían de nacer los rudos y heroicos capitanes y soldados que realizarían el prodigio de la conquista de América (Museo de Badajoz).

16. – La adopción por los peninsulares del estilo romano de vida sembró a Hispania de termas, desde Asturias a Andalucía y del Atlántico al Mediterráneo, termas que siguieron utilizándose hasta por los hispano-musulmanes. Para alimentarlas, se levantaron multitud de acueductos. He aquí el de "Los Milagros", de Mérida, a cuyo sistema de construcción se vincula el de la mezquita de Córdoba.

tierra y de la historia. De la tierra, porque fueron diversas las configuraciones horizontal y vertical de los solares por ellos habitados, distintos el paisaje y el clima que padecieron o gozaron, despareja la producción del suelo y del subsuelo por ellos explotados y desigual la situación geográfica de cada uno de los tres en relación a los centros nerviosos de la cultura dominante y de los otros pueblos del mundo conocido; no se olvide que la península hispánica sufrió, milenios, de su condición de *Finis Terrae*. Y de la historia, porque tras bárbaras guerras o mediante pacíficas infiltraciones migratorias, ora en proyección vertical o señorial, ora como fruto de mestizajes horizontales igualitarios, fueron incorporándose sucesivamente al complejo étnico primigenio de Hispania, Italia o Galia, distintos grupos humanos portadores de diversas culturas y de diversas formas de vida. Es decir, diferencias nacionales como fruto de la continua diversificación de la contextura vital de galos, hispanos o italiotas, por ejemplo, provocada por el lento o rápido correr de su historia antes de la Historia. La acuñación de los caracteres nacionales de cada comunidad histórica empezó desde que hubo de enfrentar los dos angustiosos problemas de dominar la tierra habitada por ella y de comunicarse con otras comunidades humanas. Como antes he dicho, Ortega y Gasset acuñando una de sus bellas frases ha escrito: "la historia es, como la uva, delicia de los otoños". Cuando empezamos a tener abundantes noticias de un pueblo es que ya ha dejado de ser joven. Cuando los historiadores y geógrafos griegos y romanos comenzaron a hablarnos de Hispania, los hispanos eran ya un pueblo de vida milenaria.

Y si lo hispánico no se hallaba por tanto en estado de nebulosa al filo de nuestra Era, como es seguro que la romanización no alteró demasiado la psiquis de los peninsulares –lo señalaré en seguida–, aunque el número de los romanizados no fuera una pequeña minoría, según pretende Rostovtzeft, no puede sorprender que hallemos en los españoles anteriores a la invasión muslim varios rasgos más o menos parejos de los que caracterizaron a los españoles de fines del medioevo y de los tiempos nuevos.

Los ocho siglos de contacto pugnaz o pacífico de cristianos, musulmanes y judíos acentuaron muchas de las viejas maneras de estar en la vida de los españoles primitivos, modificaron no pocas y crearon algunas nuevas. Como los siglos modernos han afirmado, trocado y extirpado unas y engendrado y matizado otras y como se están vitalizando, transformando o extinguiendo, a nuestros ojos, las primitivas, las medievales y las nuevas. Sólo Castro ha podido atreverse por ello a prescindir de lo hispano preislámico.

3. *Roma y lo hispánico*

No es posible estudiar la génesis de la contextura vital hispana sin investigar los cambios sufridos por la herencia temperamental de los primitivos españoles durante los largos siglos que mediaron entre las conquistas romana y árabe de la Península. Esos siglos no pudieron transcurrir en vano. Los procesos de conciencia, las inclinaciones pasionales, la sensibilidad, la vida toda de cada pueblo cambian lentamente pero cambian de continuo. Entre los desembarcos de los Escipiones y los de Tariq y Muza pasaron novecientos años. Y no es lícito negar *a priori* eficacia en la acuñación del estilo de vida de los españoles a tan largo plazo de tiempo, a una época llena de sucesos trascendentales para la historia del viejo mundo. Para ver a España en su historia es preciso detenerse a examinar hasta qué punto la dominación de Hispania por Roma y el establecimiento en ella de los germanos invasores incidieron en la formación del carácter y del destino del pueblo español. Sólo así podremos escrutar con precisión científica nuestro posterior auténtico débito a los siglos de choques y contactos entre cristianos, islamitas y judíos en nuestro viejo solar histórico.

La empresa es ardua. No puedo acometerla aquí al pormenor; merece un libro aparte. Pero cabe abrir el camino como acabo de hacer en relación a la España primitiva.

Las multiseculares luchas de los habitantes de la Península con los emigrantes e invasores llegados a ella desde los tiempos remotísimos del neolítico y sus posteriores cruces étnicos y culturales con ellos —pugnas y simbiosis entre los más osados y aventureros grupos de los pueblos de Europa, Asia y África, puesto que por serlo habían abandonado los primeros sus sedes primitivas o transitorias, para seguir camino y llegar al *Finis terrae*, al extremo límite del mundo conocido— habían creado en el español una singularísima contextura vital. Le habían hecho ávido de aventuras, amador de la libertad, sufridor de dolores y fatigas, gustador del caudillaje, nada razonador, xenófobo, acerado, orgulloso, arriscado, bravo, impulsivo y vehemente. No podía ser de otra manera el nieto de las comunidades más audaces, de los pueblos más inquietos del mundo antiguo, que por inquietos y por audaces habían llegado al confín occidental del orbe. Y fué tal su vitalidad apasionada que trascendió su ímpetu al campo de sus relaciones con las fuerzas misteriosas del más allá

y se vertió de modo integral en sus creaciones literarias y científicas y hasta llegó a poner la muerte al servicio de sus férvidas apetencias vitales.

"*Hispania, non quam Italia terra sed quam ulla pars terrarum, bello reparando aptior erat, locorum hominumque ingeniis*", escribió Tito Livio. Sus frases explican la enorme lentitud de la conquista romana de España. Desde el desembarco de los Escipiones en 218 a. de C. hasta la definitiva sumisión de los cántabros en el año 9 a. de C. pasaron más de dos siglos. La naturaleza del país y de los españoles de que habla Livio había determinado la prolongación bisecular de la campaña. La complicada configuración horizontal y vertical de la Península hizo fácil la defensa y difícil el ataque. Y la común rudeza y brío, los parejos ímpetus y soberbias y su idéntico amor a la libertad movieron a los peninsulares a luchar con furia contra los invasores. A su hora cada tribu peleó con bravura. Pueden señalarse actos de heroísmo en todos los hispanos. Incluso en las gentes del Sur y del Levante que llevaban siglos en contacto con pueblos y culturas extrañas. La insolidaridad, el orgullo secesionista, la falta de sensibilidad política y el ultraindividualismo de los españoles a un tiempo facilitaron y dificultaron la conquista. La hicieron posible porque Roma pudo ir venciendo ciudad a ciudad y tribu a tribu, pues nunca tuvo que enfrentar ni siquiera a grandes grupos tribales unidos. Escipión necesitó setenta mil hombres para domar una pequeña población como Numancia que llevaba luchando sola veinte años. Podemos calcular el esfuerzo que habría costado a los romanos vencer a celtas y a iberos reunidos. Pero la misma estructura funcional de los hispanos que así facilitaba a Roma sus victorias, dificultaba a la par la conquista total de la Península. Sus mayores éxitos daban sólo a los romanos el señorío de la tribu o de la ciudad vencida por ellos. La derrota de una comunidad tribal o urbana no alteraba los designios ni amenguaba el ánimo de las comunidades urbanas y tribales vecinas y Roma había de proseguir luchando sin descanso.

La conquista romana hubo de poner en carne viva las esencias vitales de Hispania. Las bárbaras luchas que durante los dos siglos anteriores a Cristo hubieron de padecer los peninsulares, siglos durante los cuales Roma fué sometiendo a los diversos pueblos hispanos con ayuda de los primeros vencidos y captados, acentuaron sin duda los rasgos vigorosos de las ásperas formas de vida de los españoles. ¿Y después? ¿Qué ocurrió después de que la Península fué conquistada?

He estudiado hace años el lento "Proceso de la romanización de España desde los Escipiones hasta Augusto". La romanización de las formas de vida y su consiguiente unificación empezó por las regiones más pene-

tradas de las culturas griega y púnica. Por el solar del antiguo imperio Tartesso: la Turdetania, Bética o Andalucía, que tenía detrás una civilización milenaria, bajo la égida y el señorío de la gran ciudad mercantil de las bocas del Guadalquivir; zona que habituada a las frecuentaciones de foceos, fenicios y cartagineses había llegado a ser porosa a las novedades culturales. Y por la costa levantina abierta a los vientos focenses, etruscos y púnicos; en cuya zona mastiena o bastitana había florecido, del siglo IV al II a. C., la civilización ibérica saturada de helenismo, y cuyas playas tarraconenses comunicaban fácilmente con Italia. La vida romana inunda en seguida desde Andalucía el valle del Guadiana y los confines oceánicos de la Lusitania; y anega desde Cataluña el valle del Ebro, hasta la raya extrema de Vasconia, la Navarra de hoy. Por las cuencas del Jalón y por las fuentes del Duero y del Tajuña penetra en las dos Celtiberias: en las dos mesetas centrales de España. Tajo y Duero abajo desciende hacia Occidente. Se extiende por los altos llanos de León y de Castilla. Sube desde la Lusitania a la tierra bracarense de entre Duero y Miño. Atraviesa con dificultad los pasos que llevan a Galicia, a la Asturias trasmontana y a Cantabria. Y se infiltra por último hasta Caristia y Vardulia, cuyos viejos solares ocupan hoy las provincias vascongadas; hasta tierras que aún no han aceptado por entero en nuestros días el más claro exponente de la civilidad romana de entonces y de ahora: la lengua del Lacio y su hija legítima, el habla de Castilla.

Son muy conocidas las palabras de Estrabón sobre el estado de la romanización de los peninsulares a comienzos de nuestra era: "Los turdetanos, sobre todo los que viven en las riberas del Betis, han adquirido enteramente la manera de vivir de los romanos, hasta olvidar su idioma propio... Llámanse togados a los iberos que han adoptado este género de vida; los celtíberos mismos figuran entre ellos, aunque hayan tenido en otro tiempo fama de ser los más feroces." Y le debemos también precisas noticias sobre la áspera rudeza de gallegos, astures, cántabros y vascones. Conocemos mal la tardía romanización de estos pueblos; pero consta que fué muy intensa en Galicia, en la Asturias cismontana y en la Vasconia del Ebro; menor en la región serrana y marítima de Asturias y Cantabria y muy tenue: en la depresión vasca que habitaban caristios y várdulos y en la mayor parte de la Vasconia pirenaica. Pero no me interesa trazar aquí la curva de la larga historia hispano-romana. Me importa sólo escudriñar cómo influyeron la conquista y la romanización de España en la forja de la herencia temperamental hispánica.

No podemos todavía hoy valorar con precisión la acción del largo

17. – El gran filósofo Séneca y el gran emperador Trajano (Museos de Nápoles y Vaticano). Aunque inscritos en el marco cultural de Roma, por ser hijos de la Bética fueron partícipes de la herencia temperamental de los hispanos y constituyen especímenes de la acción de España en la vida del espíritu y en la vida pública del Imperio romano durante el primer siglo de la era cristiana.

18. – Circense mosaico de la Tarraconense, uno entre los millares y millares que labraron los romanizados españoles. Cuando abandonaban los dibujos geométricos, con tanta frecuencia como escenas mitológicas, los mosaístas hispanos gustaban de representar escenas de la vida diaria. Huyeron de los asuntos lúbricos y dieron paso al retrato (Museo Arqueológico de Barcelona).

medio milenio de señorío romano sobre la mayor parte de Hispania, en la acuñación de la personalidad histórica de los españoles. Cabe, sí, afirmar que tanto yerran quienes la tienen por decisiva como quienes la juzgan inoperante. Sólo envenenado por la pasión política puede nadie negar que la dominación de Roma fuera fecunda en el hacer de España. De dos modos lo fué. Porque atenuó las diferencias que separaban a los peninsulares, al facilitar y provocar su contacto y al saturarlos de romanidad, y porque después favoreció su comprensión de la superior unidad hispana, mediante instituciones unificadoras y unitarias y con la posibilidad de su contraste, fuera del ámbito de la Península, frente a los otros miembros del Orbe Romano. Y claro está que esa innegable acción de Roma en el hacer de Hispania como unidad histórica no puede subestimarse en la justipreciación de los cauces hispánicos de vida y de la vida de España en la Historia.

Tal vez el largo señorío de Roma sobre España no fué tan eficaz en el alterar de la herencia temperamental de los españoles primitivos. No cabe afirmar, como Ortega y Gasset, que la dominación romana fué un elemento neutro en el madurar de la personalidad hispana. Son muchos cinco siglos para que no dejaran huellas en las formas de pensamiento y de volición, en la sensibilidad y en los impulsos y frenos pasionales de los peninsulares. Pero conocemos muy mal en verdad la subestructura de la historia hispano-romana y no es posible precisar al por menor los rastros de la simbiosis de lo romano y lo hispánico. Sólo serán establecidos con nitidez cuando surja un auténtico historiador de la España antigua. Cabe no obstante apuntar algunos indicios de ese incidir de la dominación de Roma en el alma española.

La singular concepción romana de las relaciones de la ciudad metrópoli con sus colonias, nada asimilista y harto distante, orgullosa y pasiva —más cercana de la moderna del Imperio Inglés que de la vivaz, apasionada, pero profunda e incisiva del Imperio Español—, no permite levantar la hipótesis de que el señorío romano revolucionara la contextura vital de los españoles y llegara a moldearla a imagen y semejanza de la metropolitana.

Sin embargo, la adopción de la lengua latina por los peninsulares —con la sola excepción de los montañeses de Navarra y de las Vascongadas— y la recepción por ellos del mundo de ideas —ni muy originales ni muy brillantes, pero al cabo totalizadoras de un acervo cultural— que poblaban las mentes romanas, hubieron de marcar huellas seguras en los procesos de conciencia y en el mecanismo de sensaciones y apetencias de los romaniza-

dos españoles. Lo acredita la integración de la Península en el marco de la cultura occidental, pese a los siglos de señorío islámico, y la semejanza que, por cima de sus diferencias sustantivas, acerca el estilo de vida de los hispanos al de los otros pueblos de Occidente. Puesto que ese doble parentesco no puede tender sus raíces hasta la España prerromana, cuya contextura vital había sido fruto, como queda ya dicho, de la simbiosis de pueblos y culturas que, o no llegaron al solar de las naciones hermanas de Europa o no se mezclaron en ellas, y que no pudieron por tanto provocar mestizajes parejos al que engendró el estilo de vida de los pueblos peninsulares conquistados por Roma.

Los habitantes del Mediodía y del Levante de Hispania llevaban siglos en contacto con la cultura y con los módulos vitales de los pueblos ribereños del Mediterráneo. La inundación de toda la Península por ellos, a través de la máquina estatal de Roma y en medio de una paz regida por la ley, habría podido abrir cauce al sereno meditar y discurrir de los hispanos a través de la estepa del orgullo y del ímpetu, fertilizando así con el río caudal de la razón las arideces de sus exaltaciones temperamentales. En la batalla del pensar como chispazo motor del querer, contra el puro apetecer pasional, habría podido alterar el equilibrio de las fuerzas integrantes del yo, acentuando la acción del espíritu en la vida de los peninsulares, hasta allí dominada por el complejo de los impulsos, sentimientos, emociones y apetencias y por el de los instintos y las sensaciones orgánicas. Y habría podido moverlos a la serena meditación sobre los problemas del hombre y de la naturaleza, a la creciente objetivación de sus pensamientos en técnicas diversas y al perfeccionamiento de su mecanismo de conciencia hasta llegar a la introspección.

Algunas de estas posibilidades —la repetida baraja de posibilidades que brinda la historia— fueron en verdad aprovechadas por los hispanos. Una minoría se dejó a lo menos saturar por el acervo cultural de Roma. Se produjo el injerto de lo mediterráneo y de lo hispánico en la vida del espíritu. Lo acreditan las obras de Prisciliano, Prudencio, Orosio y Egeria, fruto de la simbiosis entre el hispanismo temperamental de sus autores, más de una vez apuntado y sobre el que cabe insistir, y la herencia por ellos recibida del Imperio Romano tardío. La procedencia del extremo noroeste de la Península de tres de las figuras literarias mencionadas y la condición femenina de una de ellas, acredita la intensidad del mestizaje.

Y confirman esa intensidad y a la par atestiguan la perduración de sus frutos: la madurez y el brillo relativo de la cultura hispana, la profundidad de su pensamiento filosófico y científico y lo evolucionado de sus

procesos de conciencia durante la época goda. Porque no cabe sospechar que la dedicación a la ciencia de San Isidoro, San Braulio, Eugenio, Liciniano... pudo ser resultado de la barbarie gótica, ni que pudieran serlo los desbordamientos de la intimidad espiritual de San Isidoro, San Ildefonso, San Valerio y San Eugenio, desbordamientos que importa no olvidar.

También parece seguro que la dominación de Roma ejerció una influencia sedante sobre la exaltada personalidad de los españoles. La larga paz de que disfrutó España en el extremo occidental del mundo romano y la rigurosa y envolvente ordenación jurídica que reglamentó la vida hispana, habrían frenado y atenuado los viejos ímpetus de los españoles; habrían suavizado sus ásperas aristas, aplacado sus vehemencias, domado su orgullo y doblegado su reciedumbre vital. En verdad la resistencia española a la invasión germánica fué mucho menos vigorosa y enérgica que la opuesta a la conquista romana. Y cabe percibir en los hispanos del siglo v una desvitalización integral. Basta con recorrer las páginas de Hidacio para comprobarlo.

Pero no es prudente ir demasiado lejos en el admitir de un cambio profundo de la estructura funcional de los peninsulares bajo la égida de Roma. Porque los romanos no pudieron transmitir a los españoles formas de vida que ellos no poseían. Habían aceptado las tradiciones culturales greco-orientales pero las habían filtrado a través de su propia contextura temperamental.

Inclinaba ésta a los romanos al señorío de los hombres y de las cosas y a la regulación de las relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con las cosas, más que al análisis e investigación del misterio de la vida humana y de los misterios de la naturaleza y del mundo. A la acción más que al pensamiento y al apetecer más que al razonar. A la proyección volitiva del ímpetu más que al triunfo del intelecto razonador sobre la voluntad. Al discurrir sobre problemas éticos más que al meditar sobre cuestiones filosóficas. Al libre juego de los sentimientos más que al cubileteo espiritual de las ideas. A la imitación de la realidad más que al sueño de la fantasía. A la valoración estimativa del esfuerzo físico más que a la admiración de las sutiles creaciones de la inteligencia. Al medir de los actos humanos por el coraje que exigían más que por el fin ideal a que llevaban. A las exigencias de lo práctico más que a las abstracciones ideales. Al paladeo del vivir señorial más que a la afanosa vida del trabajo esperanzado...

Malos maestros para cambiar de raíz a un pueblo todavía primitivo y que tenía la mayor parte de sus cualidades y de sus defectos. Malos

maestros para hacer de los españoles lo que ellos no eran. La dominación romana no fué por eso una etapa neutra de la historia de España. La veo como una época afirmativa; afirmativa de la estructura funcional y de la contextura anímica primigenia de los peninsulares. Si la antibiosis pugnaz entre lo hispano y lo romano puso en carne viva, acentuando sus aristas, la herencia temperamental de los españoles que hubieron de enfrentarse con Roma, después la fecunda simbiosis de lo romano y de lo hispano, lejos de mudar la vieja herencia vital acuñada en milenios, hubo de contribuir a hacerla perdurable. Y hubo de acrecentarla con nuevas inclinaciones y tendencias, no contradictorias sino coadyuvantes de las ya vinculadas a su manera de estar en la vida.

Para comprobar la realidad de ese afianzamiento de las tradiciones temperamentales hispanas primitivas y de su complemento por otras adicionales y coincidentes, bastará comparar la contextura vital de los peninsulares a comienzos de nuestra Era, tal como queda resumida antes, con la que descubren los hechos y los dichos de los cristianos españoles durante el Medioevo. Esencialmente caracteriza a las dos un centrar de la estructura orgánica de la comunidad en torno al eje diamantino de la persona humana, señora de la vida y dominadora del mundo y, como tal, serena y erguida ante la trama del vivir circundante. Esa coordenada de la existencia hispana que implica la tendencia del hombre a no sumergirse en las cosas, a no dejarse ir hacia las cosas, a atraerlas a sí, a señorearlas sin adentrarse en ellas, ¿no enlaza a maravilla con la contextura anímica romana?

Por ello fueron fugaces y fueron infecundos los dos frutos antes señalados de la inundación de Hispania por la cultura y los módulos vitales de tradición mediterránea, a través de la maquinaria estatal romana: la vocación científica de una minoría selecta y la acción sedante de la rigurosa y envolvente ordenación jurídica que Roma impuso a los peninsulares.

Fué la primera como un relámpago que alumbró la zona meridional y levantina de la Península, hacía milenios en contacto con Grecia y con Oriente y todavía durante la época goda estrechamente vinculada con Bizancio. Un relámpago que alumbró rápido esas dos zonas de Hispania —la generación interesada por la ciencia no duró más de medio siglo— y que dejó en tinieblas todo el centro y noroeste de la Península donde había de nacer España. Prisciliano, Orosio y Egeria se interesaron por problemas religiosos o históricos, pero no bucearon en los secretos de la naturaleza.

Es seguro que los españoles, si no recibieron de Roma su profundo

sentido jurídico —cabe sospechar con razón que es anterior a la conquista romana y por tal se ha tenido— le afirmaron y fortalecieron, por obra de su contacto multisecular con sus dominadores latinos. A veces me asalta la sospecha de si el contraste entre la abundante y prolífica devoción legislativa de los peninsulares —consecuencia de su vivaz espíritu jurídico— y su desdén por el cumplimiento de la ley, no tendrá hundidas algunas de sus raíces en la temprana resistencia opuesta por los altivos españoles a la legislación de sus señores, es decir: a la legislación de Roma. Esa resistencia, que hoy calificaríamos de patriótica, pudo continuar durante el señorío visigodo frente a las leyes de los nuevos amos —no faltan pruebas de que algunas de las normas legales del *Liber Judicum* no se cumplieron jamás. Y al cabo de los siglos que mediaron entre el desembarco de los Escipiones (218 a. de C.) y el de Tariq (711 d. de C.) pudo entrar a formar parte de los hábitos de segunda naturaleza de la gente hispana. El tema es muy complejo y se enlaza con la postura del español frente al Estado, a la par providencia y enemigo al correr de los siglos.

Algo me parece sin embargo seguro: la acuñación del agudo sentido jurídico de los peninsulares —o su afianzamiento— por obra de la simbiosis entre lo hispano y lo romano y la larga paz, regida por la ley, de que Hispania gozó durante la dominación multisecular de Roma, tampoco produjeron un cambio radical en la arriscada manera de estar en la vida de nuestros abuelos de hace mil quinientos años.

La reaparición en los siglos medievales de muchas de las viejas características temperamentales de los españoles anteriores a Cristo —quedan registradas esas coincidencias— permiten conjeturar que la acción del señorío romano sobre la personalidad arriscada y vehemente de los peninsulares no debió de ser sino un sedante pasajero, que no logró cambiar esencialmente el carácter y el destino de los hispanos. Y cabe sospechar que el narcótico fué menos eficaz aun en los más primitivos y menos romanizados montañeses del norte, desde Galicia hasta Vasconia, que iban a iniciar la restauración de España después de la invasión muslim.

El bandolerismo endémico y muy extendido en la Península durante toda la dominación romana —descubren su perduración y su difusión los textos literarios y jurídicos y las inscripciones— debió de servir de válvula de escape, siempre pronta a dar paso al viejo ímpetu. Con el bandolerismo, el continuo servir bajo las águilas romanas en todos los teatros de batalla del mundo —Hispania fué para Roma un centro de aprovisionamiento de primeras materias y un vivero de soldados— debió de contri-

buir también a mantener viva la exaltación temperamental de los hispanos. Las grandes y tempranas crisis sociales y políticas del Imperio y las invasiones de España por moros y germanos en los siglos II y III, debieron echar pronto agua al vino de la ordenación jurídica y de la paz en que habría podido madurar el lento cambio de las esencias vitales de los españoles y en que habría podido templarse su activismo integral. Y por último en el siglo V, en los oscuros tiempos en que "sin rey ni roque" diversas zonas de la Península quedaron a la intemperie de la anarquía, huérfanas de la autoridad imperial y siempre amenazadas por la próxima llegada o retorno de los bárbaros, los españoles hubieron de volver a vivir horas parejas de las que precedieron al triunfo de la *lex* y de la *pax* romanas y por ende hubieron de recaer en su prístino estilo vital.

El éxito extraordinario de la bagaudia o revolución campesina en tierras españolas —he estudiado el tema en otra parte— acredita lo fundado de tales hipótesis sobre el retroceso de los hispanos a sus ancestrales formas de vida. Y las afirma, especialmente por lo que hace a los montañeses del septentrión de España, su posterior resistencia a la dominación gótica, no menos prolongada y no menos heroica que su lucha con Roma. Todo prueba que entre ellos no se habían extinguido las antiguas apetencias, fervores, pasiones y orgullos. O lo que es igual, que tras el beato encantamiento de la paz y de la ordenación legal de los tiempos romanos, las primitivas potencias anímicas y las primitivas inclinaciones temperamentales de los españoles volvieron a triunfar activas y fecundas, particularmente en los pueblos peninsulares del Norte.

4. *Lo hispánico en los hispano-romanos*

Un último problema nos sale al paso al meditar sobre la historia de España bajo el señorío de Roma. Nacieron en la Península grandes figuras del pensamiento, las letras y la política romana. Algunos fueron puros españoles y en Hispania maduraron. Tuvieron otros mayor o menor cantidad de sangre hispana pero fueron hijos de familias arraigadas hacía tiempo en el país y ora se formaron en su tierra nativa, ora en Roma —Adriano tenía un fuerte acento andaluz. Muchos estudiosos modernos han señalado la proyección del hispanismo racial y por ende temperamental de esos españoles en sus creaciones literarias y filosóficas y en sus gestas políticas y humanas. Se ha venido atribuyendo a la irrupción de los escritores peninsulares en las letras latinas del primer siglo del Im-

perio las singularidades estilísticas que las distinguieron. Grandes figuras de la erudición moderna, Mommsen, Menéndez Pelayo, Gaston Boissier, han vinculado concretamente algunos aspectos de la personalidad de Séneca con las raíces hispanas de su estirpe. Menéndez Pidal ha visto en la *Farsalia* de Lucano la prefiguración de la épica española. Gaston Boissier, Pierre de Labriolle, Menéndez Pidal, Ángel Castellán han registrado rasgos hispanos en las obras de Prudencio. René Pichon, en Orossio. Y Menéndez Pidal ha destacado el reflejo de su hispanismo vital en el hombre que fué Trajano y en la política religiosa de Teodosio.

Américo Castro se irrita contra el común sentir acerca del hispanismo de los autores hispano-romanos y escribe: "la cantilena de ser 'españoles' Séneca, Lucano, Marcial, Prudencio, etc., es un gran estorbo para darse cuenta de lo que es efectivamente real en la vida española". Es comprensible su irritación. Se obstina en dar un corte tajante en la historia de España. Lo español habría nacido para él después del 711, fecha de la invasión árabe de nuestra patria común. Lo hispano se habría evaporado sin dejar rastro alguno y habría surgido una contextura vital nueva. Si antes de ese instante de la generación de lo español —en no sé qué matriz desconocida y misteriosa, puesto que Hispania, ya entonces milenaria, no habría dejado huellas claras en España—, si antes del 711 pudieran comprobarse rasgos esenciales de lo que fué después lo hispánico, la tesis de Castro se resquebrajaría en sus cimientos.

La irritación de Castro incide en la serenidad y agudeza de su juicio. Le mueve a retorcer el problema y a lanzar algunas comparaciones peregrinas. "Para quien conoce la literatura de Roma y la historia del pensamiento griego —escribe— la pretensión de quienes hablan del senequismo español (Ganivet, Menéndez y Pelayo y tantos otros) es tan sorprendente como sería el intento de enlazar la poesía de Rubén Darío con las culturas indias (mucho más importantes que la ibérica) y no con las letras de España y de Francia." Prescindamos de su parangón entre las culturas indias y la ibérica; la civilización peninsular muchos siglos anterior a Cristo sostiene bien su paralelo con civilizaciones americanas muchos siglos posteriores a Cristo; las construcciones megalíticas hispanas son más viejas que las indias; éstas se alzaron cuando en España hacía milenios que nadie entraba en la Cueva de Altamira, estaba olvidada la civilización tartesia, yacían enterradas hacía muchos siglos la diadema de Jávea y la dama de Elche, se habían arruinado el teatro de Mérida y el anfiteatro de Itálica, habían caído en desuso el acueducto de Segovia y el faro de Hércules y hasta se habían construído la mezquita de Córdoba y la catedral

de Compostela. Pero no importa aquí el parangón entre las culturas primitivas de la pequeña Hispania y de la gran América. El otro, el que atañe a la poesía de Rubén Darío, sí.

Nadie ha pretendido enlazar el pensamiento de Séneca, ni la épica de Lucano, ni los epigramas de Marcial, ni el *Periestefanon* de Prudencio con la civilización ibérica. Lo que han afirmado gentes que no ignoraban la filosofía griega ni la literatura latina es algo muy distinto. ¿Quién ha dudado de que las creaciones espirituales de los hispano-romanos estén inscritas dentro de los marcos estrictos de la cultura grecolatina? Castro podía haberse ahorrado su indicación de que Séneca se había formado en la escuela de Soción y de Atalo. Sí; Séneca, Lucano, Marcial, Prudencio, etc., pensaron y escribieron siguiendo las corrientes espirituales triunfantes durante su vida, en el mundo romano. Pero el filósofo, el escritor, el político, no es una simple marioneta de cuyos hilos tira un ser omnipotente y misterioso que le hace pensar, hablar, agitarse, actuar, con ideas, sentires, emociones, pasiones, apetitos, gestos, voces y palabras prestadas; no es un puro fantoche movido por un ser omnipotente y misterioso que, según la tesis de Castro, cabría identificar con el ente abstracto de una cultura. El filósofo, el escritor, el político, vive inmerso en un océano cultural, pero vive conforme a su singular temperamento, a la singular conjunción de su espíritu razonador, su sensibilidad emotiva, sus impulsos vitales. ¿Conforme a su singular ecuación psicofísica? Sí y no. Sí, en cuanto cada hombre tiene la suya propia. No en cuanto por ser hombre pertenece a una comunidad histórica y participa de su herencia temperamental. Y ahí está precisamente el problema. El pensador, el escritor, el político, vive dentro del clima cultural en que el destino le ha situado, pero vive conforme a su propia contextura vital, generada por la cópula entre la herencia recibida de su raza y de su pueblo y las proyecciones de su propia individualidad. Séneca, Lucano, Marcial, Prudencio, etc., pensaron y escribieron conforme a las tradiciones culturales grecolatinas, pero de acuerdo a su condición de españoles y conforme a su singular contextura psicofísica. Como pensaron y escribieron todos cuantos escribieron y pensaron con palabras latinas. El Imperio romano fué un mundo complejo y multiforme en que se comunicaron y enlazaron muchos, muchísimos pueblos diferentes. Me resisto a creer, como se han resistido antes a creer grandes historiadores, que el nacimiento dentro de las fronteras de ese gigantesco conglomerado político regido desde Roma, y luego desde fuera de ella, bastara a uniformar las conciencias, los temperamentos, las inclinaciones —Castro escribiría *vividuras*— de galos, britanos, ita-

19. – Retrato de mujer en un sepulcro paleo-cristiano de Tarragona. El retrato individualizador se deslizaba en España hasta las laudes sepulcrales de los adoradores de "El Crucificado" y el realismo triunfaba por igual en todas las regiones de Hispania. Obsérvese, además, la españolía del rostro de la matrona catalana, de hace mil quinientos años, en él representada.

20. – "Disco de Teodosio", último emperador que proyectó el estilo de vida hispano en el mundo antiguo. Nacido en Coca, dió vigencia a la idea del Estado-Iglesia e intentó realizar la unidad romana sobre la base de la unidad religiosa. Sus hijos prohibieron a los españoles destruir los templos de los viejos dioses porque ya entonces enfocábamos con pasión los problemas del trasmundo.

liotas, ilirios, hispanos, libios, egipcios, griegos, sirios... Me niego a creer, como se han negado antes a creer célebres estudiosos, que las estructuras vitales de cada uno de esos pueblos no incidieran en las creaciones espirituales o en las gestas políticas de aquellos de sus hijos que pensaron, escribieron o actuaron a lo largo del Imperio romano. En circunstancias no menos propicias a la uniformidad han sido también desiguales las posturas de los pensadores, los escritores y los políticos de cada pueblo de Occidente frente a los diversos procesos culturales que la historia ha ido suscitándoles.

Sólo la irritación de Castro ante el posible resquebrajamiento, en sus mismos cimientos, de su tesis sobre la génesis de lo hispánico, si antes del 711 algunos peninsulares hubieran mostrado rasgos temperamentales característicos de los españoles de los siglos medios y modernos, explica su negativa a reconocer a los hispano-romanos las peculiaridades que concede generosamente a los hispano-judíos. Supone a éstos singularizándose dentro del ámbito cultural y vital de España por su condición de hebreos; aunque vivieran desde hacía siglos bajo la cúpula temperamental hispánica, aunque hubiesen cambiado su fe y a la postre hubiesen aceptado el complejo de ideas y emociones de los cristianos españoles y aunque en muchas ocasiones corrieran por sus venas raudales de sangre no judía. Y se niega a reconocer que los hispano-romanos —a las veces, como en el caso de Marcial, celtíberos puros y nacidos cuando su patria regional estaba todavía en proceso inconcluso de romanización— marcaran también de algún modo la garra de su estilo de vida español en su manera de pensar, de escribir, de obrar a la romana.

El mismo Castro, que niega al cordobés Séneca toda huella de hispanismo, supone a Montaigne singularizándose entre los escritores franceses y mostrando rasgos claros de españolía temperamental, porque su madre era nieta de judíos españoles conversos, emigrados de Aragón a Francia hacía tres generaciones.

El estilo de vida de los peninsulares desde comienzos del siglo I de Cristo nos será peor o mejor conocido —queda trazada su esquemática silueta—, mas, ¿quién se atreverá a dudar de que había de diferenciarse del peculiar de los romanos, sus conquistadores de hacía sólo algunas décadas? ¿Quién podrá dudar de que la tradición temperamental hispana del cordobés Séneca, del bilbilitano Marcial, del calagurritano Prudencio, del italicense Trajano y del coquense Teodosio dejaran de incidir en la vida literaria de los unos y en la vida política de los otros? ¡Cuántos casos parejos podríamos citar en tiempos más cercanos a nos-

otros! ¿En Blanco White o en Santayana, dos españoles desarraigados de su patria española en el siglo XIX y en el XX, no ha dejado lo hispánico huella ninguna? ¿Puede desconocerse, a la inversa, radicalmente, en Rubén Darío, la realidad de su patria americana?

¡Que los españoles no han pensado y escrito siempre como Séneca, Lucano, Marcial o Prudencio, ni actuado como los emperadores Trajano y Teodosio! Lo extraño, prodigioso e increíble habría sido lo contrario. El tiempo corre y todo cambia y se renueva. La herencia temperamental es un potencial operativo que brinda posibilidades y señala limitaciones a la acción de las comunidades humanas y de los individuos, pero dentro del ambiente cultural y existencial en que transcurren su historia y su vida; un clima que jamás ha permanecido estático, que cambia de continuo.

Lo que interesa es saber si no hubo en las vidas de los escritores y de los políticos hispano-romanos algo que apuntase ya a la diana de lo que ha ido siendo luego lo español. La inquisición de ese hispanismo temperamental de Séneca, Lucano, Marcial, Prudencio, Trajano o Teodosio requiere un libro. Un libro difícil, porque la captación de esas sutiles proyecciones de lo hispánico en el pensamiento, la sensibilidad y los impulsos vitales de unos hombres tan alejados de nosotros no puede realizarse sino auscultando, con una extrema prudencia, el íntimo latir de su personalidad, en un continuo y exquisito paralelo hacia la historia horizontal de su época y hacia la historia vertical de su estirpe. Será preciso, por ejemplo, registrar con celo extremo lo que diferencie a Séneca de los estoicos anteriores a él, a Lucano de los poetas épicos griegos y latinos, a Marcial de los poetas satíricos de Roma, a Prudencio de los líricos cristianos de sus días; en función de los rasgos temperamentales que han caracterizado después, en tiempos diversos, a aquellos españoles que cultivaron los mismos géneros literarios de Séneca, Lucano, Marcial o Prudencio. Sólo cuando se escriba ese libro —ese libro difícil pero no imposible— poseeremos ideas claras sobre cuestión tan ardua.

Entre tanto, en éste mío he señalado ya y señalaré muchas veces rasgos claros, rasgos innegables, rasgos evidentes de la vida y milagros de Marcial y de sus epigramas, coincidentes con los de otros españoles que vivieron y escribieron bajo cúpulas culturales y vitales muy distintas de las que cobijaron la vida y la obra del hijo de Bilbilis.

"Si los españoles hubieran sido senequistas —dice Castro— todo en ellos hubiera sido diferente de como ha sido y es; su interés se habría centrado en este mundo, no en el otro de la creencia"; y copia un pasaje de Séneca del que resulta que para él la vida era un paréntesis entre dos

muertes. La pasión por su tesis obnubila la aguda mente de Castro. El juguetón diablillo del misterioso *si*, nunca realizado, se burla con frecuencia de los historiadores más sesudos. Si Séneca hubiese vivido en el siglo XIII... no habría sido Séneca. Entre nosotros y el Séneca a quien Nerón condenó a muerte está... la historia de casi dos mil años. En ningún caso, absolutamente en ningún caso, habrían podido ser los españoles a través de los siglos como Séneca era a mediados del primero de la Era cristiana. Pero insisto en señalar que la cuestión es otra. La cuestión estriba en si Séneca, dentro de la cúpula cultural greco-romana, mostró rasgos temperamentales hispánicos y si por esa senda de su hispanismo vital no entraron en su pensamiento y en sus obras fluencias hispánicas más o menos perdurables.

Castro mismo ha venido a reforzar las teorías de Mommsen, Menéndez Pelayo, Gaston Boissier... sobre el hispanismo de Séneca. Ha señalado, lo que no se había hecho antes, que Séneca escribía en primera persona, refería obscenidades y porquerías y hablaba de sí mismo. Castro se esfuerza en distinguir esos hábitos de Séneca de los muy parejos peculiares del *homo hispanus* posterior. No veo clara la diferenciación ni me convencen las explicaciones de Castro sobre la tendencia de Séneca al autobiografismo y sobre su torpe inclinación a las expresiones raheces. Marcial no era estoico y refería suciedades y obscenidades como su compatriota Séneca; y no era filósofo ni hombre de ciencia y con frecuencia abría, como él, la válvula de su autobiografía. Sería preciso demostrar que habían sido como Séneca los filósofos a él anteriores. Ello probado, cabría preguntarse si el hispano centauricismo no sería de estirpe mediterránea, como otros muchos aspectos de la estructura funcional de los peninsulares. Y desde ahora no cabe dudar de que tal era en verdad el origen de la debilidad por las expresiones raheces de los hispanos medievales y modernos. Pese a Castro, Séneca las empleó con la misma naturalidad con que las usaron después el español Ibn Hazm y el español Cervantes. Puede incluso sorprenderse en éstos, a las veces, un guiño de ojos picaresco que no es posible descubrir en Séneca. Es, por ejemplo, evidente el tono apicaradamente burlesco con que Ibn Hazm señala, mediante frases que no me atrevo a reproducir aquí, las preferencias de un homosexual cordobés que había prostituído a sus mujeres para gozar de unos efebos; y es difícil negar la apicarada burla de Cervantes al trazar, por ejemplo, el diálogo nocturno de Sancho Panza y Tomé Cecial, su vecino, mientras platicaban sus señores, Don Quijote y el bachiller Sansón Carrasco.

No en vano habían corrido los siglos. Castro desconoce, probablemente, el hecho de haberse consagrado en la España romana una inscripción, como la cosa más normal del mundo, a un joven que había hecho público y nefando comercio con su cuerpo; y las lindezas que antes de todo posible contagio islámico se dirigieron Beato de Liébana y Elipando de Toledo con ocasión de la disputa que mantuvieron sobre cuestiones teológicas: el monje llamó al prelado testículo del Anticristo, y el prelado al monje, borracho y farsante.

Mas aunque errase yo al interpretar el autobiografismo y los deslizamientos hacia lo rahez del cordobés Séneca, siempre quedaría en pie el problema de su hispanismo funcional. Porque el centaurismo y la inclinación al realismo sucio y obsceno no son, en todo caso, sino proyecciones sin relieve de un aspecto —y no el más característico— de lo hispano. Lo hispano esencial es mucho más. Siempre sería preciso investigar hasta qué punto la herencia temperamental hispánica de Séneca influyó en sus teorías estoicas y en su vida, no siempre coincidente con ellas. Ese hispanismo, ¿no desbordó, matizó, alteró el molde estricto de las ideas estoicas, generales en el mundo a su llegada a Roma? Estudiosos de la filosofía de Séneca le sitúan en el llamado estoicismo nuevo, principalmente de carácter moral y religioso, estoicismo cuyas máximas figuras son posteriores al pensador andaluz; y afirman también que sus doctrinas no se desenvolvieron dentro del marco riguroso del sistema estoico.

Suscribo la afirmación de Castro: "El ser sobrio, valeroso y paciente, sufridor de cualquier mal, es independiente de la filosofía estoica." ¿Pero no fué Séneca quien puso acento especial en el cumplimiento de esos postulados? ¿No contempló el español Séneca como un lejano e inasequible arquetipo de vida al hombre estoico "a quien los azares ni levantan ni aplastan... y cuyo mayor goce consistirá en desdeñarlos todos"? Tuvo por feliz a quien era capaz de acercarse a ese ideal estoico, a quien llegaba a vencer sus inclinaciones humanas; pero, ¿no juzgó al hombre como un ser doliente al que era preciso procurar remedio y consuelo? ¿No radica el sentido del pensamiento de Séneca en ser una enseñanza para la vida más que un planteo metafísico de los problemas del hombre y del mundo? ¿No hay en su estoicismo una cargazón ética superior a la anterior de los estoicos? ¿No da a su predicación un acento religioso con inclinación al teísmo, acento que iba a triunfar en la filosofía estoica? ¿No matiza Séneca las ideas estoicas al presentar como cimiento de la moral, junto a la virtud, la dignidad humana capaz de resistir al envilecimiento y la perversidad? ¿No circula a través del pensamiento estoico

21. – Surgió el arte hispano-godo como transformación del paleo-cristiano, por obra de corrientes norteafricanas y bizantinas y de la vivificación de usos artísticos peninsulares prerromanos. Se juzga perduración de esas tradiciones hispanas el arco de herradura que aparece ya en la España visigoda —por ejemplo en Quintanilla de las Viñas (Burgos)— y triunfa luego en la muslim. El arte godo-hispano sería, así, claro eslabón en las creaciones espirituales españolas.

22. – San Juan de Baños (Palencia), espécimen del arte hispano visigodo. Fué edificada por Recesvinto en 671 para agradecer prodigiosas curaciones. El milagro se había constituído en hecho normal y cotidiano. Triunfaba la teorética sumisión de la potestad civil a la religiosa. Se había inventado el rito de la unción sagrada de los reyes.

de Séneca no sé qué corriente de hombría caballeresca que singulariza su estoicismo? ¿No hay en sus teorías sobre el medirse del hombre con la fortuna, sobre el fortalecimiento de la virtud en el peligro y sobre la gloria que acarrea el digno enfrentamiento de la desgracia, una matización de la doctrina estoica? ¿No da Séneca tonalidades propias a las ideas estoicas al subrayar el aspecto práctico de las concepciones morales? ¿No expresa Séneca sus concepciones estoicas ora con método gnómico o sentencioso ora con una singular hinchazón literaria de tono conceptista? ¿No muestra Séneca en todas estas peculiaridades de su pensamiento y de su estilo la huella de un todavía balbuciente hispanismo temperamental? Pregunto, no afirmo. No juzgo resuelta la grande y dramática cuestión. Habremos de esperar un estudio detenido y acucioso que destaque lo que Séneca aportó al estoicismo y las diferencias que le separaron de los estoicos anteriores a él. No han realizado ese estudio, pensando en el hispanismo temperamental de Séneca, Martinazzoli y Husner. Quedan por ello abiertos los dos temas: ¿Qué llevó Séneca de hispano —de lo hispano de entonces, claro está— a su doctrina? ¿Qué hubo por ello de senequismo en los hispanos?

Y abiertos quedan también los problemas parejos concernientes a todos los hombres de letras o de acción hispano-romanos. Por lo que ya sabemos hoy no puede sin embargo negarse que su herencia temperamental hispánica influyó a las claras en su pensamiento, en sus obras y en sus hechos.

Los historiadores del arte han sacado a luz algunas características peculiares del hispano-romano. En la menos propicia de las artes al impacto de lo personal, la arquitectura, Thouvenot ha destacado la riqueza temática casi exuberante de la ornamentación arquitectónica en la zona meridional de la Península y las modificaciones que en ella se introducen en el canon vitruviano para dar mayor suntuosidad a los capiteles, con infinitas variantes y extraordinaria frondosidad vegetal, riqueza ornamental que recuerda a la de Asia Menor. Puig y Cadafalch ha señalado también singularidades ornamentales en la Tarraconense. Y para Taracena en la España Central "es tan frecuente la tradición indígena en la mano de obra que impide apreciar tipos generales". A diferencia de lo que ocurrió en la Galia, donde la escultura fué más gala que romana, en Hispania se aceptó ésta sin violencia y se imitó con celo, con la única excepción del N. O., donde el arte céltico perduró siglos. En las zonas emeritenses y sevillana triunfó el retrato popular profundamente realista. Taracena no cree que pueda atribuirse ese triunfo a la temprana romanización del país, porque falta el retrato popular en Levante, romanizado con anterioridad. Le

atribuye a una propicia aptitud temperamental de los españoles de la región para captar e imitar el realismo del retrato romano y para aplicarlo a la reproducción escultórica de tipos populares, cuyos perfiles y rostros —a veces fieros— pueden hoy reconocerse en las calles de España. Le confirman en tal opinión las figuritas de barro de Itálica y de Cerro Muriano (Córdoba) y las que se han hallado en la necrópolis de Palencia. Y señala además cómo en las estelas funerarias se reproducen frecuentes escenas de la vida diaria; obras toscas, pero realistas, y en general no sometidas a patrón. Estas noticias apenas si necesitan comentario por lo que apuntan hacia la suntuosidad en la decoración arquitectónica y hacia el realismo, lo popular y lo individual en la escultura.

Crea quien quiera que en el pensamiento y en la acción de los hispano-romanos no incidió también el temperamento hispánico.

5. *Los godos y la retrogradación de la contextura vital hispana*

En el año 409 el asesinato de los magnates hispano-romanos Didimo y Vereniano, parientes de Teodosio, que con sus familiares y clientes defendían los pasos de los montes Pirineos, permitieron a suevos, vándalos y alanos penetrar en España. Pocos años después entraban los godos en la Tarraconense al mando de Ataúlfo. Se iniciaba así un giro decisivo en la historia española. Los llegados primero apenas habían tenido contacto con Roma; los godos llevaban un siglo viviendo dentro de las fronteras del mundo romano. Al español Paulo Orosio debemos la noticia del pensamiento de Ataúlfo de inyectar la juvenil sangre gótica en las envejecidas arterias del Imperio; convencido de que los visigodos eran demasiado bárbaros para fundar un nuevo Estado. Esa política le costó la vida y no fué proseguida por sus sucesores. Aunque hubieron de pactar con Roma nunca soñaron como él en fortalecer el caduco armazón estatal romano y en verdad contribuyeron a su total ruina.

Las invasiones germánicas quebraron la organización romana en España. Los godos establecidos en las Galias cruzaron más de una vez los Pirineos como auxiliares del Imperio. Durante algunas décadas, todavía perduró una tenue sombra del secular señorío de Roma en la Península. Desde los días de Majoriano no hubo en ella tropas ni funcionarios imperiales. Algo más tarde, en 468, inició Eurico la ocupación de Hispania. Pero sólo después de la derrota de Vogladum (507), cuando los francos

empujaron a los godos hacia España, se organizó en realidad el reino hispano-godo. Dos siglos después, en 711, ese reino se hundía en el Guadalete con estrépito.

Son estos hechos sobradamente conocidos por todos. Los he recordado porque constituyen los contornos esenciales de la breve sinfonía histórica hispano-visigoda y porque su olvido o su desfiguración ha inducido a error a Castro. Muy alborozado arguye éste que los godos no fueron españoles. Dudo de que nadie se alce contra tal afirmación, así resumida. Pero con tales palabras quiere Castro decir mucho más. Quiere decir que la etapa de señorío visigodo en España no rima con lo auténtico hispano.

Ni los romanos, ni los godos, ni los musulmanes fueron, naturalmente, españoles. Pero de todos ellos fueron los visigodos los únicos que se vertieron integralmente en el río de lo hispánico. La dominación romana en la Península significó el gobierno de Hispania por una ciudad: Roma —y por las primeras gentes conquistadas por ella— y su incorporación perdurable a un complejo cultural más o menos unitario. La dominación islamita de España implicó su regimiento por un mosaico de hombres de estirpe racial y cultural dispar, sin otro vínculo común que su común credo religioso y, a la larga, su incorporación a una poco uniforme unidad de cultura. Sólo con los godos entró en tierras hispanas un pueblo entero, una total comunidad humana, con su vieja herencia temperamental, su contextura orgánica, su potencial de vida. No eran españoles al cruzar los montes Pirineos, pero, ¿pudieron dejar de influir —se calcula su número en 200.000 hombres— en la forja de lo hispánico?

Es seguro que al ocurrir la invasión árabe España formaba parte de la Europa romano-germánica, aunque la distinguieran ya de ella algunos matices. Hace un cuarto de siglo en mi ensayo *España y el Islam* resumí así mis investigaciones de entonces: "Más orientalizada Iberia —hoy evito esa palabra porque carece de valor histórico peninsular y digo siempre Hispania— que sus hermanas de Occidente, por obra de su tradición y de su tierra y menos germanizado el suelo hispano, por no haber sufrido una intensa colonización bárbara durante los últimos siglos del Imperio, España seguía sin embargo las mismas rutas que los otros pueblos herederos de Roma al clarear el Medioevo. Aquellas dos circunstancias coincidentes habían determinado un andante algo más despacioso en la marcha de España, pero no habían bastado a trazarle derroteros distintos. No se necesita un oído demasiado fino para percibir el ronco son gótico entre mil voces romanas; ni una visión demasiado aguda para advertir el mismo hervir de la caldera germanizante en el navío hispano, cuando fué

sorprendido por la marejada del Islam." Partí de esa matizada integración de Hispania en Occidente al estudiar el cambio de ruta que sufrió con ocasión de la invasión muslim. Mis palabras de antaño implicaban por tanto mi fe en la diferenciación de la España gótica de la España de la reconquista. Sigo creyendo en tal diversidad y no creo que nadie deje de creer en ella. Ninguna etapa del pasado de un pueblo es idéntica a las que le han precedido y seguido en la historia. Es una verdad de Pero Grullo.

Castro no podía incurrir en tal vulgaridad. Y en un estudio adicional a *España en su historia* se esfuerza en probar la no hispanidad de los visigodos. Lo he dicho en otra parte: No hay un arquetipo definido y definitivo de lo hispánico. Los estratos diversos de lo español han ido alterándose un poco cada día. Lo asombroso sería que lo hispano-godo hubiera sido idéntico a lo hispano-alfonsí y a lo hispano-filipino. Pero la disimilitud de las estructuras funcionales de esos momentos vitales del pasado español, no autoriza a Castro a hablar de la no hispanidad de los visigodos.

Castro se ha esforzado en demostrar una verdad indiscutida e indiscutible; ha procurado comprobar que las formas de vida hispano-godas no coinciden con el estilo vital de los cristianos españoles del siglo XIII. ¿Quién se atrevería a negar esa diferencia? Pero no habría sido a Castro más difícil marcar la distancia que separa "el modo de estar en la vida" de la Castilla conquistadora de Andalucía, de la estructura vital de la España burguesa del siglo XIX.

Castro contrasta el elogio por San Isidoro de la gloria militar de los reyes godos, "que no peleaban por motivos divinales", con la posterior alabanza por los cronistas de la Reconquista de las "divinales" hazañas de los reyes castellanos; pero tal contraste no significa nada, puesto que el ditirambo de los príncipes se basa, naturalmente, en la mecánica histórica de cada singular generación.

Castro destaca las diferencias que separan la alabanza de España, de estirpe virgiliana, de la *Historia gothorum* de Isidoro de Sevilla, con el "loor de España" de la *Crónica General* de Alfonso el Sabio, que sin razón ninguna supone sumergido en la metafísica del Islam, pues son absolutamente cristianas las palabras alfonsíes sobre Dios. Olvida que no habrían separado menores distancias un elogio de Francia escrito a comienzos del siglo VII de otro redactado en la segunda mitad del siglo XIII – seiscientos años no han transcurrido en balde en ningún país del mundo. Y el parangón entre los dos loores le mueve a afirmar que San Isidoro fué muy distinto del Rey Sabio. Naturalmente que lo fué, como Alfonso X fué distinto también de Felipe II. El rey del Escorial no habría vivido rodeado

de judíos y de moros, ni se habría atrevido a maltratar al arzobispo de Santiago, por ejemplo. Ahora bien, con la misma razón con que Castro niega la condición de español al santo arzobispo de Sevilla, podríamos negársela a uno u otro de los dos soberanos mencionados, puesto que no coinciden entre sí sus módulos de vida.

De las palabras con que Recaredo anunció su conversión al catolicismo, Castro deduce la analogía de las ideas que la provocaron con las que habían suscitado la conversión de Clodoveo y no halla en ellas parangón con las que mostraron luego los reyes españoles. Esta negativa es gratuita, porque ningún príncipe hispano medieval o moderno tuvo jamás que abjurar ninguna herejía y no sabemos lo que en tal ocasión habría pensado. Y el asombro de Castro ante la cercanía entre las actitudes del rey franco y del rey visigodo es sintomática de la poca atención que presta a la historia horizontal. Necesariamente Recaredo tenía que estar más cerca de Clovis que de Felipe II; como inexorablemente Felipe IV tenía que acercarse más a Luis XIV que a Vamba o a Pedro el Cruel.

Castro alega en apoyo de la no hispanidad de los visigodos la voluntad de conocer al hombre y a la naturaleza que muestran los estudiosos de la época isidoriana y la articulación en la sociedad goda del "más allá" celeste con el "más acá" terrestre, sin que la creencia absorba la tensión de la estructura de su vida; curiosidad intelectual y estilo vital que no triunfaron, según Castro, en la que llama la "auténtica España".

Es muy discutible su doble afirmación. La enfrentaré luego al estudiar el más allá celeste y el más acá terrestre. Pero me importa aquí apuntar que durante la época hispano-visigoda no se interrumpió la vieja aguda sensibilidad religiosa de los peninsulares, enraizada en la remota España primitiva. Pese a Castro la voluntad de conocer al hombre y a la naturaleza de una muy reducida minoría de estudiosos que recogían la tradición cultural greco-romana no amenguó el enorme volumen que la creencia venía ocupando en el existir hispano. El milagro se constituyó en hecho normal y cotidiano de la vida; los historiadores le juzgaron hecho histórico, porque la lógica operante en el tiempo era una lógica de religión. La historiografía aceptó y desenvolvió la doctrina agustiniana sobre el trascendentalismo providencialista. En San Isidoro está ya el germen de lo que pudiéramos llamar teocratización de la contextura vital: propugna la sumisión de la potestad civil a la religiosa; en sus días se practicó en Toledo, por primera vez en Occidente, la unción sagrada de los reyes y suyas son estas palabras: "¿De qué sirve descollar en las doctrinas mundanas y estar vacío en las divinas?..." El antisemitismo de los reyes ates-

tigua el relieve alcanzado por las preocupaciones religiosas. Tuvieron ya a Dios por juez supremo que daba en la guerra victorias y derrotas. Y los jefes militares se quejaron a los príncipes de que era tal la afluencia de laicos que entraban en los claustros que faltaban reclutas al ejército.

El integralismo o centauricismo expresivo de los españoles apunta ya en los desbordamientos íntimos que cabe sorprender en San Isidoro, San Ildefonso, San Valerio y San Eugenio, grandes figuras de la generación de estudiosos hispano-godos – invoco el testimonio de Fray Justo Pérez de Úrbel. La polémica entre Beato de Liébana y Elipando de Toledo, apenas caída la monarquía visigoda, descubre violencias pasionales extremas y una inclinación a las expresiones raheces, muy generales luego entre los españoles – véase el libro de Abadal.

Explicaré luego la crisis de atención hacia el estudio que sufrió la España cristiana medieval. Y cuando ésta logró salvar el largo período en que hubo de verter toda su actividad por demoníacos cauces bélicos, la España "auténtica" de Castro se sintió sacudida por una no menor voluntad de saber que los hispano-godos.

Pero más que señalar los contrastes que separan la España de los siglos VI y VII de la España de un milenio después –sin el impacto del Islam no fueron menores las diferencias que apartaron la Italia ostrogoda o la Galia merovingia de la Italia o de la Francia de los siglos XVI o XVII– y más que pensar en las semejanzas que las aproximan, importa precisar cuál fué la contribución de la sociedad hispano-goda a la acuñación del estilo vital hispánico.

La tradición gótica estuvo presente en muchos aspectos de la vida española. Los reyes asturianos y sus sucesores de León se dieron por continuadores de los soberanos hispano-godos. La nobleza hispana medieval se atribuyó ascendencia visigoda. La realeza aspiró a la restauración del reino gótico caído en Guadalete. E historiadores y escritores políticos exaltaron el origen godo de la monarquía y de la sociedad españolas.

Menéndez Pidal acaba de escribir: "Los godos, cuya literatura ignoramos totalmente, influyeron de modo persistente y profundo sobre toda la literatura española, dando vida a un género poético que no es como los demás: a la epopeya, que vence a la muerte; un género cuyo espíritu transmigra a fines de la Edad Media al romancero y más tarde renace en el teatro nacional..."

Y no cabe olvidar por último la herencia jurídica visigoda, aún vigente en la España de hoy al cabo de los tiempos; herencia que reguló durante muchas centurias –hasta la recepción del derecho romano, avanzado el si-

glo XII– la vida legal de los cristianos peninsulares y que regula todavía algunas zonas de la intimidad personal de los hispanos.

Todas estas proyecciones de lo gótico en lo español son sin embargo mínimas comparadas con la más decisiva aportación de lo visigodo a la forja de lo hispano que me parece posible destacar.

Ortega y Gasset hizo derivar las que juzgaba morbosas singularidades de la historia de España de la alcoholización romanística de los godos. Américo Castro niega en cambio toda eficacia en el cuajar de lo hispánico a los siglos de señorío visigodo. Ambas tesis, a la par coincidentes y contradictorias, son igualmente erróneas. Las dos parten de una vieja y equivocada concepción de la sociedad y del estado hispano-godos como pura prolongación decadente del Imperio Romano. Según ella el pueblo godo habría perdido sus esencias primarias durante su secular peregrinación desde el Danubio al Tajo.

La supervivencia de muchas formas de vida de los germanos primitivos en la España de la Reconquista, y entre ellas la perduración de las prácticas democráticas de las asambleas populares, habrían podido mover a prudencia en sus juicios a Ortega y Gasset. Pero es justo reconocer que cuando alumbró su teoría triunfaban sobre las organizaciones social y estatal visigodas tesis que podían haberle inducido a error. No tiene Castro la misma excusa. Entre la aparición de la *España Invertebrada* y la publicación de *España en su historia* he probado –y nadie discute hoy lo esencial de mi teoría– que la sociedad y el estado hispano-godos fueron muy distintos de lo que se creía y que ambos se hallaban en el siglo VII tan avanzados, o tal vez más avanzados aun, que la sociedad y el estado merovingios, en el proceso de lo que, para entendernos, podríamos llamar feudalización integral. Castro conoce mi obra *En torno a los orígenes del feudalismo*, pero sus páginas contradicen su tesis y las deja de lado.

Entre la *España Invertebrada* y *España en su historia* se ha demostrado además el establecimiento de los godos en el solar de la Castilla del Duero, desde Soria hasta los Campos Góticos, en masas relativamente densas; y la prueba de tal establecimiento está mucho más preñada de fecundas consecuencias históricas de lo que han sospechado los arqueólogos a quienes la debemos. Tanto que esa intensiva colonización, conjugada con la historia del Norte de España durante el siglo VIII, me ha permitido destacar el gran papel desempeñado por la tradición y la etnia germánica en el nacer del pueblo castellano y de sus formas de vida; tesis de la que tampoco parece haberse enterado Américo Castro.

He señalado más de una vez el hiato histórico que media entre el

reino visigodo y el de Asturias, que inició la Reconquista. Castro aprovecha alborozado esa teoría —es la única de mis tesis históricas que se ha dignado recoger— para partir, en su aventura inquisitiva, de la ruptura con el ayer de la España que hubo de enfrentar al Islam. Pero invalida su argumento la diferencia esencial que importa destacar entre Estado y Sociedad. Entre la sociedad hispano-goda y la astur-leonesa no hubo ninguna cisura y la ruina y caída del estado hispano-gótico más acentuó y revitalizó, que debilitó y extinguió, la acción del elemento germánico en la vida del pueblo llamado a resistir las embestidas musulmanas.

No cabe por tanto relegar como inoperantes para la acuñación de lo hispánico los siglos de señorío godo sobre la Península. Al gran servicio que la monarquía visigoda hizo a lo español, al prolongar la etapa de fusión de las sangres y de las tradiciones culturales de los pueblos peninsulares, todavía no suficientemente unificados a la caída del Imperio romano, habrá que añadir otros sumandos —no siempre de signo positivo— para trazar el balance exacto de la contribución de los visigodos en el forjarse de las esencias vitales de España.

He comprobado que en la monarquía visigoda fué no menos vivaz que entre los otros reinos bárbaros, la peculiar concepción germánica que ponía acento especial en la personal vinculación de los hombres entre sí —libremente contratada— como base esencial de las relaciones sociales y políticas. Y he demostrado que tal concepción triunfó especialmente en el último siglo de la historia hispano-goda. La monarquía visigoda conoció dos clases de clientela. El *comitatus* germánico se prolongó en el *gardingato* que rodeaba a los monarcas, y el *bucellariato* del Imperio romano tardío, en el patrocinio personal que crecía en torno a los *potentes*. El Estado hispano-godo abrogó la política de los Césares hostil a las relaciones de clientela y las legalizó, reglamentándolas. Aumentaron esas relaciones día a día. Los *gardingos regis* fortificaron y afirmaron su posición en el reino pues los reyes necesitaron defenderse de los ataques de la aristocracia. Y la potencia creciente de ésta afirmó y fortificó la situación de sus patrocinados. Ellos le permitían asegurar su fuerza en el país y arraigar en la tierra; y ese fortalecimiento y arraigo favorecieron a la inversa el crecimiento de sus clientelas y el ascenso social de las mismas, y atrajeron a la órbita del patrocinio señorial nuevas y nuevas masas de labradores libres que entraron así, de prisa, en dependencia.

Las dos clientelas enraizaron también en el agro mediante la concesión por los monarcas a sus gardingos, y por los potentes a sus patrocinados, de estipendios territoriales, "iure precario", en reemplazo de la anti-

gua habitación en torno al señor y de las soldadas en metálico. Esa doble articulación vasallático-beneficial se integró con intensidad creciente en la organización estatal. Las clientelas armadas del rey y de los grandes acudieron a la guerra a las órdenes de sus señores, quebrando los rígidos cuadros del ejército. Se otorgaron beneficios militares con cargo al servicio a caballo. Y en sus postrimerías históricas, desde los días de Ervigio sobre todo, la monarquía visigoda se deslizó, a las claras, hacia una auténtica estructura feudal. He estudiado despacio estos temas en mis obras: *Fideles y Gardingos en la monarquía visigoda* y *El Stipendium hispano-godo.*

Ese desenvolvimiento de la comitiva germánica prefeudal y de la clientela de abolengo romano, en torno a los reyes y a los grandes laicos y eclesiásticos, habría venido a vivificar la tradición no demasiado dispar de los peninsulares. Una tradición en la que habían desempeñado papel principal: el caudillismo, la *devotio* ibérica, cuyo volumen histórico se hace cada día más notorio, y los pactos de hospitalidad, de los que cada día se encuentran nuevos textos. Y el arraigo de la *fidelitas* como elemento aglutinante esencial de la Sociedad y del Estado, por la conjunción de las dos tradiciones, no puede despreciarse como fuerza generadora de formas de vida.

No puede despreciarse, porque fué rompiendo los vínculos de índole pública de abolengo romano, que venían ligando a los hispanos hasta allí, para dejarlos librados a las feroces pugnas entre un Estado envejecido y una Sociedad nueva; ruptura y pugnas que aumentaron los riesgos del diario existir de los peninsulares. Porque afilaron las agudas aristas del *homo hispanus*, no melladas por el señorío de Roma, al entregarle más y más al libre juego de sus propias fuerzas, a medida que se hacían inoperantes las vinculaciones estatales y crecía el ambiente de violencia en que era forzoso a todos vivir. Y porque hubieron de provocar la exaltación integral de la persona, del yo individual, como agente activo de la vida, al valorizar la eficacia del coraje, de la audacia y del ímpetu, y al triunfar las relaciones de servicio como factor de ordenación jurídica y como ganzúa para abrir las puertas del medro político y de la diferenciación social.

La "pérdida de España", es decir la ruina de la monarquía hispano-goda, que torció el rumbo de la historia española, ruina de la que parte Castro al estudiar las formas hispánicas de vida, fué la trágica consecuencia de esos complejos cambios provocados por las toxinas o por las vitaminas —como se quiera— suministradas por los godos al cuerpo doliente de Hispania.

No es lícito despreciar tampoco la eficacia en el acuñarse del estilo vital de los pueblos norteños que hicieron a España, de algunas tradiciones jurídicas germanas que triunfaron en su existir diario: la venganza de la sangre, la prenda extrajudicial y la paz de la casa, por ejemplo. Ni es lícito dar al olvido el origen germánico de las asambleas populares en que se trataban y resolvían cuestiones de justicia, política y economía. Las primeras colaboraron con el deslizamiento hacia el régimen de vida prefeudal –todavía no cuajado a la sazón en una estricta regulación jurídica– en el acerar de la personalidad integral de los peninsulares. Y ellas y las prácticas democráticas de las reuniones en que el pueblo decidía de sus destinos, vivificaron las tradiciones de libertad de los septentrionales y acentuaron el libre despliegue de la potencia vital del individuo y su clara conciencia de su esencial valor *per se*.

No menos fecunda en corolarios históricos fué la contribución del elemento germánico al nacer de Castilla. Castilla y los castellanos habrían sido fruto de la simbiosis racial y cultural de lo cántabro, lo vasco y lo godo, realizada, no mediante una proyección vertical o señorial durante la dominación gótica de España, sino horizontalmente, al emigrar al solar cántabro las masas populares visigodas establecidas en la Castilla del Duero. Lo atestigua la temprana historia institucional, jurídica, lingüística y literaria del pueblo castellano. Remito a mi estudio *Alfonso III y el particularismo castellano* y a algunas páginas de esta obra.

No es necesario acudir a la hipérbole para destacar las consecuencia de la generación de Castilla por la cópula de cántabros, vascos y godos, después de la caída de la monarquía hispano-gótica. Provocó la conjunción de tres fuerzas de la naturaleza, todavía no saturadas por las esencias de la civilización romano-cristiana, triunfante en la Península. Y como en la simbiosis de esos tres factores étnicos y espirituales influyeron activamente las formas de vida germánicas, en las que el hombre decidía de su suerte mediante su libre vinculación de servicio con otro hombre y mediante su libre intervención en las asambleas populares, se produjeron sustanciales corolarios históricos. Se hizo perdurable el caudillismo tradicional de los iberos que la *bagaudia* había vuelto al primer plano de la escena nacional. Se reafirmó la vieja pasión por la libertad de los cántabros y de los vascones. Pudo florecer un vivaz sentimiento de igualdad entre quienes tenían abiertos los mismos caminos por la libre relación del vasallaje y por la libre intervención en la vida política de la comunidad. Se basó la organización social, más que en la diferencia de nacimiento, en la diversificación de la eficacia frente al señor y frente al

pueblo, y por ende en la graduación del ímpetu. Y en la nueva unidad histórica se acentuó, por tanto, la exaltación de las fuerzas pasionales, emocionales e instintivas de la persona, por tradición hispánica siempre desbordantes, y se agudizaron los filos, siempre hirientes, de las pasiones e ímpetus de los montañeses del septentrión de España.

No, no es posible pasar a la cuenta de la alcoholización romanística de los godos el pecado original de la historia española, como quiso en su día Ortega y Gasset, ni es dable reducir a cero el haber del pueblo visigodo en el madurar de las formas de vida hispánicas, como quiere Américo Castro.

Roma mediante su rígida ordenación jurídica y la difusión por la Península de la cultura greco-romana, a más de haber conseguido hacer surgir la idea de la comunidad histórica de Hispania, había dado nacimiento a una minoría de intensa dedicación a la vida del espíritu, con lo que había contribuído a alterar la proporción tradicional de la trinidad de fuerzas —razón, sentimientos-deseos e instintos— integrantes del yo individual y colectivo de los peninsulares. Su éxito en el camino de la atracción de éstos hacia el sereno razonar desde su natural apetecer emotivo y apasionado, había sido limitado y de consecuencias no perdurables. El español con quien hubieron de enfrentarse los germanos, aunque apagado y desvitalizado por los siglos de dominación romana, no tenía demasiado soterrada en su intimidad la herencia temperamental de sus abuelos anteriores a la romanización de la Península. La acción del señorío germano sobre las esencias vitales de los hispanos fué de signo contrario a la ejercida por Roma sobre ellas. Se tradujo en una exaltación desbordante de los apetitos, los sentimientos, los impulsos, las emociones, las pasiones y los instintos —de defensa y de ofensa, de poderío y de venganza—, en mengua de los luminosos procesos de conciencia y del vigoroso querer a la luz del maduro razonar. Y este retroceso a los estilos ancestrales de vida de los primitivos españoles se acentuó en las zonas norteñas, donde había sido menos eficaz que en el resto de Hispania la simbiosis sanguínea y espiritual hispano-romana y donde habían sobrevivido comunidades humanas que no habían adoptado los hábitos mentales y los mecanismos volitivos de los dominadores llegados del Lacio.

Durante largo tiempo —hasta Leovigildo, Cantabria; hasta avanzado el siglo VII, Asturias, y hasta el 711, Vasconia— esos pueblos vivieron libres conforme les vino en gana. Sus luchas con suevos y godos acentuaron sus viejos módulos vitales. Y el refugio en sus solares de los godos del valle del Duero, fugitivos ante la invasión árabe o trasplantados al Nor-

te a mediados del siglo VIII, provocó, con tan extraña transfusión sanguínea, una vivificación de viejas cualidades nunca olvidadas.

Ese extraño proceso de retrogradación al estilo vital de los hispanos anteriores a Cristo, sufrido por los pueblos norteños que iban a hacer a España, no tuvo paralelo en las vecinas Galias ni en Italia. En ésta porque, naturalmente, fué fecunda, en orden a sus formas de vida, su saturación por la cultura greco-romana, y fué leve y circunscrito a la Lombardía el mestizaje étnico y cultural germano-romano. Y en las Galias, porque los francos colonizaron hasta el Loire en masas cerradas, por lo que en esa zona triunfó en toda su pureza la pura contextura vital germánica. Y porque el resto de la Francia de hoy era la parte más intensamente romanizada del solar gálico y en ella había sido dilapidada además casi íntegramente la herencia temperamental de los pueblos sojuzgados por Roma, la simbiosis franco-romana no pudo reabrir allí los primitivos cauces de vida, salvo, claro está, en Gasconia, hermanada por su raza y por su historia a la vecina Hispania. Sólo en Inglaterra se produjo a la llegada de los daneses una retrogradación a formas de vida primitiva, pareja de la sufrida en el Norte de España.

Como consecuencia de la presencia en la Península de los pueblos germánicos, la invasión muslim tropezó, por tanto, en las montañas norteñas de España, desde Galicia hasta Vasconia, con pueblos en los que sobrevivían formas de vida ancestrales. Pueblos amadores de la libertad, habituados a la abstinencia y la fatiga, fáciles a la seducción del caudillismo, nada dados al razonar calculador, orgullosos, arriscados, impetuosos, bravos, vehementes, rudos de maneras, prontos a desafiar la muerte en el camino de la satisfacción de sus apetencias vitales, realistas porque entregados a la acción les faltaba plazo para soñar, torpes para objetivar su pensamiento en técnicas, prestos para desbordar su pasión en sus concepciones del más allá y en quienes primaba la exaltada devoción integral a la persona como suprema fuerza histórica.

6. *Lo premuslim en la España musulmana*

Para que los cristianos españoles hubieran adoptado las formas de pensamiento, de sensibilidad y de creación artística de los musulmanes orientales habría sido preciso que los islamitas de Al-Ándalus hubieran renunciado rápidamente a su herencia temperamental, hubieran mudado su estilo de vida por artes de magia y hubieran aceptado pronto y por

entero los hábitos mentales, los procesos emotivos y las proyecciones creadoras de los árabes. Los mejores conocedores del Islam español nunca han aventado tal conjetura. Todos han defendido la amplia recepción por los muslimes españoles de la tradición cultural de la España anterior al Islam. Son de Asín estas palabras: "El fenómeno de asimilación de la cultura oriental, que entre los musulmanes españoles se realizaba, no quebrantó la ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico. Si los pensadores independientes iban a buscar, fuera de la patria, satisfacción de los anhelos ideales de su espíritu, era cabalmente porque en su espíritu circulaban todavía, por debajo de la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva, los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas de un pueblo que, antes de someterse al Islam, había pensado y sentido otros dogmas, similares en el fondo, pero de un contenido emocional más rico y de un desarrollo filosófico más pleno. La intensa huella neoplatónica de la teología cristiana, las tradiciones neopitagóricas y gnósticas del priscilianismo, habían echado hondas raíces en las almas. Y esta psicología étnica, conservada tras el umbral de la conciencia, es la que sobrevive y la que reanuda la vida del pensamiento español con los caracteres de misticismo y austeridad, en lo emocional, y de panteísmo naturalista, en lo especulativo." Gómez-Moreno, Lambert y Torres Balbás han demostrado el seguro engarce del arte hispano-musulmán con el arte hispano-romano e hispano-visigodo. Y Lévi-Provençal ha escrito "que la civilización árabe-hispana nació de la feliz combinación de los aportes del clasicismo oriental y de elementos nuevos tomados en el mismo país, entre aquellos que... reivindicaban con orgullo un pasado y una tradición anterior al Islam".

Pero cabe ir mucho más lejos. Los islamitas españoles no tuvieron que abrevarse en las fuentes de la tradición hispano-gótica, porque ellos eran los legítimos herederos de las formas de vida hispánicas anteriores a la llegada de los mahometanos. Y, a la inversa, hubieron de ser conquistados por las nuevas esencias vitales de los invasores.

La historia de los contactos culturales y vitales provocados por las muchas conquistas de unos pueblos por otros que registra el pasado de la humanidad, ofrece pocos casos más complejos que el iniciado en España en 711. Por muchas causas diferentes. A la superioridad espiritual de los vencidos y a lo reducido del número de musulmanes —muy pocos orientales y no muchos berberiscos— venidos a establecerse entre los varios millones de hispano-godos que habitaban España, se unieron: la variedad étnica y cultural de los conquistadores, la juventud —no tenía un siglo de vida— no ya del imperio que los agrupaba, sino de la misma estructura

medular del islamismo, todavía sin madurar definitivamente en 711, y la falta de integración en ella, en tal fecha, de la mayor parte de los inmigrantes llegados a la Península en las décadas inmediatas a la invasión.

Castro empieza a contar sin embargo desde el 711 el proceso de la simbiosis cristiano-musulmana de que supone surgiendo, en el norte de la Península, las formas de vida hispánicas. Olvida que en tal fecha no había aún cuajado lo islámico, en el propio imperio árabe, estaban aún casi enteramente vírgenes al contagio de sus primeros efluvios las masas berberiscas que cruzaron el Estrecho, y apenas habían sido esencialmente ganados por ellos los sirios, persas y egipcios que vinieron a España desde Oriente.

No cabe parangón entre el contacto cultural que se inicia en América en 1492 y el que se abre en España en 711. Es tremendo el contraste entre lo unitario y maduro de los módulos hispanos de vida traídos al nuevo mundo y lo amorfo, impreciso, vario y hasta contradictorio del mosaico de etnias y de formas vitales de los musulmanes conquistadores de la Península. Pero aun prescindiendo de esa diferencia, para comprobar el error de Castro al presentar a los islamitas hispanos contagiando de orientalismo a los cristianos españoles del Norte, nunca conquistados por ellos y enraizados en la cultura de Occidente, bastará con preguntar, si alguien se atrevería a suponer a los mejicanos o peruanos transmitiendo esencias hispánicas puras a otros pueblos siempre en pugna con ellos y vinculados a la cultura anglo-sajona, y a imaginar a esos tales, adoptando la mecánica intelectual de los españoles de allende el Atlántico.

En 711 se inició la islamización, no de los cristianos libres del norte, sino de los ocho millones que quedaron en el sur bajo el señorío de unos miles de orientales y de berberiscos. Al traducir y comentar Terés la *Yamhara* del tan gran polígrafo como eruditísimo genealogista Ibn Hazm, sólo registra en la España musulmana del siglo XI, 81 linajes de origen árabe. Y como los bereberes apenas habían sido ganados todavía sino por las doctrinas religiosas del Islam, buena parte de los conquistadores hubieron de comenzar entonces, como los españoles por ellos sometidos, su despaciosa adopción de las formas de vida y de pensamiento islámicos.

El proceso de tal adopción hubo de ser lentísimo. En la capital de la cora o provincia de Elbira (Granada), la mezquita, empezada a construir por un compañero de Muza, tardó siglo y medio en ser terminada, según Ibn Al-Jatib por el escaso número de musulmanes que durante tan largo plazo de tiempo hubo en la ciudad, donde se alzaban en cambio cuatro iglesias. Y todavía a fines del siglo VIII, reinando Hixam I (788-796), según

Al-Juxani, el juez musulmán de la capital de Al-Ándalus era el juez de la colonia militar de Córdoba, prueba inequívoca de la mínima importancia de la población musulmana en la primera ciudad de la España muslim. La orientalización de ésta se inicia con 'Abd al-Rahman II (822-852). Sabemos que tropezó con la resistencia del pueblo. Y si a mediados del siglo IX los cordobeses se negaban a aceptar las modas de Oriente, no es aventurado afirmar que sus formas de pensamiento, sus apetencias anímicas, sus esencias vitales, seguirían hallándose sustancialmente enraizadas en la más firme tradición hispana anteislámica.

Los cincuenta años de revueltas que llenaron la segunda mitad del siglo IX, años en que los neomusulmanes batallaron ardientemente contra los orientales sus dominadores, no fueron propicios para la orientalización de los islamitas españoles —diez años estuvo por ejemplo Zaragoza incomunicada de Córdoba—, y por ello los más famosos arabistas reconocen que en esa época se produjo una pausa en el avance de la cultura islámica de Al-Ándalus.

Durante el reinado del califa 'Abd-al-Rahman III (912-966), todos en la España musulmana hablaban el romance, incluso el califa y los nobles de estirpe oriental, quienes al cabo de más de dos siglos de enlaces sexuales con las mujeres peninsulares, apenas si tenían algunas gotas de sangre no española. Doscientos años después del 711 eran pocos en la Península los que sabían bien el árabe y raros los que entendían los versos arábigos. Todavía en el siglo X algunos islamitas ignoraban en España la lengua de los conquistadores. E incluso mucho después del año mil seguía usándose el romance en las más de las regiones de Al-Ándalus. Ribera demostró en su día tales realidades históricas. García Gómez acaba de escribir: "Después de descubiertas las jarchas romances en las *muwaxxahas* y de sorprendidas ciertas intimidades literarias de la época (de Ibn Hazm), hoy empezamos a entrever con claridad la importancia que tenía el bilingüismo en la España musulmana y la esfera reducida a que dentro del país se hallaba confinado el árabe puro." Y los islamitas españoles seguían siendo bilingües a fines del siglo XI o principios del XII. Lo acredita un libro de botánica escrito probablemente en Sevilla hacia esa época. Al lado de cada nombre árabe recoge el nombre romance de la planta usado en la España muslim, registra a veces nombres romances de plantas que no tenían su equivalente árabe y consigna además los nombres hispanos de los meses y otros diversos vocablos de la misma estirpe. Sólo si el pueblo hablaba a la par las dos lenguas se explica ese celo en señalar las voces románicas. Asín ha reunido en su Glosario más de setecientas.

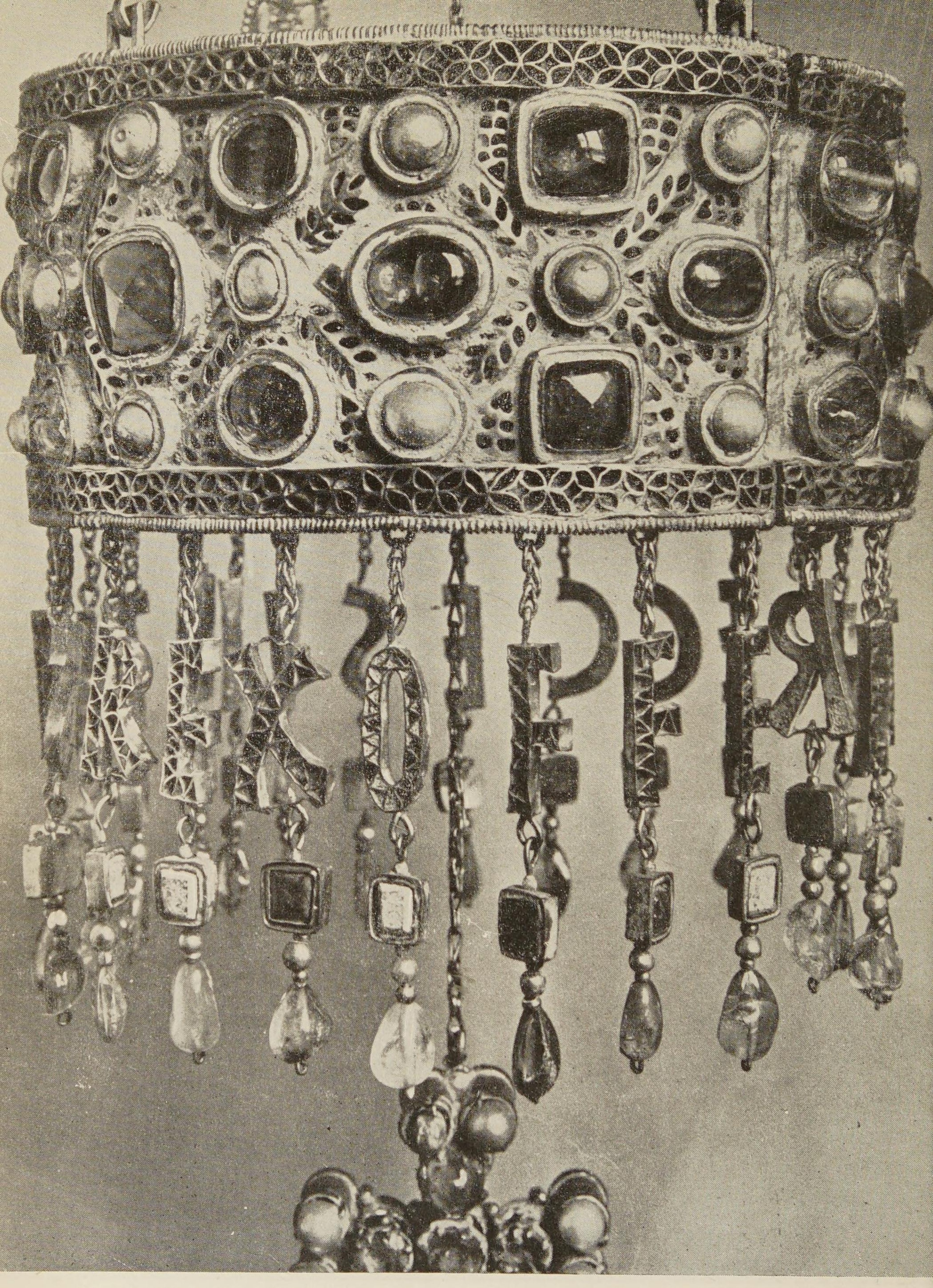
No es necesario esforzarse para hacer notar la lentitud y las limitaciones que la despaciosa propagación del habla en que pensaban los orientales hubo de crear en la adopción de sus hábitos intelectivos. Y tampoco es preciso detenerse a señalar las dificultades que ese bilingüismo de las masas hispanas había de representar para el trueque de sus tradiciones psíquicas por las de los árabes. Con más razón podemos suponer que sería archilenta la recepción en la España musulmana de los otros módulos del estilo de vida arábigo.

Algunos viajeros orientales venidos a Al-Ándalus durante la época califal captaron rápidamente las profundas diferencias que en diversos aspectos de la vida y del pensar separaban a la España islamita de los países muslimes de Oriente. En éstos, los escritores se burlaron como de libros bárbaros de las primeras producciones de los más orientalizados hispano-musulmanes de principios del siglo x, del *Iqd al-Farid* de Ibn 'Abd Rabbihi, por ejemplo. Por razones de orden político, escribe Lévi-Provençal, desde comienzos de tal siglo, si no se interrumpió la influencia oriental en la España musulmana, sí llegó a ser menos intensa y se ejerció con más lentitud. Y por ello, todavía en la segunda mitad de esa centuria, prosistas y poetas orientales —Abu Ali al-Qali y Sa'id al-Bagdadi entre otros— triunfaban, como modelos preciados, en la más arabizada de las ciudades de la España muslim, Córdoba, e incluso en la corte misma de los califas Omeyas.

Entre tanto los peninsulares que habían permanecido fieles a su vieja fe y a sus viejas tradiciones y quienes habían renegado de aquélla pero no de éstas, no habían podido alterar sus antiguas formas de vida ni habían dejado de hacer funcionar como antes su mecanismo espiritual. Los mozárabes, para escribir en lengua latina, obras filosóficas, filológicas, históricas o apologéticas, vinculadas con la tradición cristiana de Occidente. Y los renegados, para componer en árabe poemas épicos enraizados en las formas de la epopeya hispano-goda y cargados de sustancia política hostil a sus dominadores orientales. Y para redactar, primero en lengua romance y luego también en lengua arábiga, canciones populares derivadas de la lírica hispano-latina tradicional y sin vínculos con la lírica clásica islámica, creando así una lírica nueva que había de triunfar en Al-Ándalus y que había de ser exportada desde España a Oriente.

Conservaron la institución del patrocinio personal hispano-godo que en el Norte cristiano dió origen a la *benefactoría* o behetría; Lévi-Provençal acaba de señalar la existencia en Al-Ándalus, junto al sistema de clientela islámica, de otra llamada en árabe *istina'*, que significa literal

23. – Interior de la iglesia hispano-goda de San Pedro de Nave (Zamora). En el siglo VII, época de su construcción, la creencia tenía ya en la España gótica una enorme fuerza social y política. Según San Valerio ingresaban tantos laicos en los monasterios que los duques pidieron al rey prohibiese tales profesiones, porque en otro caso no quedarían reclutas para los ejércitos.



24. — Como en las sienes de todos los reyes godos, la corona se tambaleó en las de Recesvinto, a quien debemos la *Lex Visigothorum* o Fuero Juzgo. El trono era fuente abundante de poder y de riqueza y las facciones luchaban por señorearle. Y Recesvinto ofreció al Altísimo una corona votiva, porque el entrevero de lo mundanal y lo celeste llevaba ya a los príncipes a entregar sus joyas a una iglesia (Museo Arqueológico. Madrid).

mente, *benefacere*... Se mantuvieron en vigor sistemas de arredanmiento ajenos a la tradición jurídica muslim; alude a ellos Ibn Al-Qutiya y de ellos ha encontrado huellas Brunschwig. No se alteró la división político-administrativa hispano-goda, acaba de probarlo Hussain Mones. Y es seguro que seguirán hallándose nuevos testimonios de la perduración de otras instituciones de la España preislámica.

La caída del califato y la formación de los reinos de Taifas, al crear en las ciudades de las fronteras núcleos políticos y culturales vigorosos, intensificaron la arabización de los millones de españoles islamitas hasta allí muy vinculados a las tradiciones anteriores a la conquista musulmana. Pero no es lícito desfigurar hiperbólicamente la trascendencia histórica de ese proceso de orientalización en pleno siglo XI, pues, según queda dicho, seguía usándose todavía el romance como lengua popular en los reinos fronterizos de la España muslim, lo que dice mucho a favor del hispanismo de su estilo vital. Y no cabe por tanto negar el carácter mestizo de las formas de vida y de pensamiento de los hispano-musulmanes del centro y de la periferia de Al-Ándalus, incluso en esa centuria, tras cuatrocientos años de señorío islámico en España.

Las formas de vida y de pensamiento de los hispano-musulmanes hubieron de ser resultado de una simbiosis entre lo español preislámico y lo postislámico oriental. Las esencias vitales hispánicas no pudieron evaporarse por artes de encantamiento. Cualquiera que hubiera sido el poder de absorción y de penetración de lo musulmán –y no pudo ser grande porque era el resultado de una compleja conjunción de elementos dispares, todavía sin fundir definitivamente en el siglo VIII– ni habría podido suprimir la tradición nacional hispano-goda, ni habría podido cambiar las reacciones vitales ni las inclinaciones espirituales y anímicas de ocho millones de peninsulares, en un abrir y cerrar de ojos.

Los arabistas españoles y no españoles han reconocido esa realidad. Lévi-Provençal escribe de la España musulmana: "Attachée très fermement à l'Islam, à ses règles et à son idéal religieux, elle ne tarda pas toutefois à se singulariser dans les principales manifestations de sa vie... pour qu'elle apparait bientôt au regard du reste du monde musulman, sinon comme une étrangère, du moins comme une parente éloignée." Suyas son también estas palabras: "Il n'en reste pas moins qu'une longue fréquentation de la littérature hispanique... finit par préciser la notion d'une sorte de particularisme intellectuel que ne fut peut être pas une phénomène spontanée. Certains pages de prosateurs, certains strophes de poètes témoignent a l'occasion d'un accent spécial, auquel on n'est pas accoutumé en

étudiant la litterature arabe d'Orient." García Gómez evoca: "aquella blanca Córdoba de los califas donde un espíritu occidental todavía vivo y operante catalizaba los arrolladores influjos de Persia, de Bagdad y de Bizancio." Pérès escribe "que l'hispano musulman du XI siècle, dans la poésie se présent à nous comme un courieux mélange d'ancien et de moderne, de classique et de romantique, de voluptueux et de mystique et pour tout dire de païen et de chrétien". Miguel Cruz Hernández acaba de escribir: "a veces hay más diferencia entre Córdoba y Bagdad que entre Córdoba y París". García Gómez ha calificado a la escuela poética cordobesa, cuyos más excelsos representantes fueron Ibn Xuhayd e Ibn Hazm, de nacionalista porque, a pesar de ser filoárabe, tendía a desentenderse de los modelos orientales; y la supone aspirando a basarse en el temperamento del escritor "tal vez por infiltración del espíritu occidental". Lévi-Provençal dice de los poetas hispano-musulmanes del siglo XI: "Ã coup sur ils revèlent, plus souvent même qu'on ne pourrait le croire *a priori*, un accent profondement original, de fortes personalités de poètes sur lesquels les influences lointaines n'ont pas trouvé de prise ou ce sont émoussées; ils reflètent à la fois la marque d'un génie et d'un milieu que de multiples circonstances ont à peu près rendu, par la force des choses, très différent de celui des métropoles d'Orient."

No podía suceder nada distinto. Tres siglos no son bastante para mudar la contextura temperamental de un pueblo. De alguna manera habían de dejar rastros de su singular mentalidad colectiva los poetas y pensadores musulmanes de raza española. No son entelequias empíricas las acordes proyecciones de los procesos mentales parejos de quienes pertenecen a una misma comunidad histórica. En las producciones de las mismas escuelas filosóficas, literarias o artísticas quedan siempre restos evidentes no sólo de las diversas personalidades sino también de las diferentes psicologías nacionales; incluso cuando poetas, escritores, filósofos y artistas son hijos de grupos humanos vinculados por estrechos parentescos étnicos y por su inserción en superiores unidades de cultura. Con más razón habrían de marcarse diferencias claras entre los frutos todos de los hábitos psíquicos de españoles y orientales, separados por sangres y tradiciones muy dispares. ¿Quién se atreverá a dudar de que serían aun mayores las divergencias que apartarían las otras formas de estar en la vida de los musulmanes de Oriente y de España? Si la arabización cultural hubo de ser lenta y de profundidad y de radio muy restringidos, cabe dudar de que la arabización vital de los hispanos llegara a realizarse jamás, si entendemos por arabización algo más que la adopción de los usos del vivir diario.

Están por estudiar despaciosamente los rastros de la diversidad racial e histórica de españoles y orientales en la cultura y en la vida hispano-musulmana y no soy yo tan osado como para intentar aquí tal estudio. Pero son tan evidentes algunos de ellos que pueden ser registrados sin esfuerzo.

Especialmente es notoria la huella de la garra hispánica del gran pensador Ibn Hazm. Era de raza española, según Ibn Hayyan e Ibn Sa'id, y en los rasgos psicológicos que le atribuyen sus biógrafos y en sus páginas autobiográficas destaca lo profundo de su hispanismo: "orgullo, pasión, vehemencia, verbalismo, acritud de palabra, lealtad, vuelo del alma hacia Dios, hipercriticismo contra su propia patria, amor a la verdad, rigor ético, exaltación hasta el sacrificio de la vida en defensa de sus ideas o de su honra, quijotismo contra toda injusticia aun a trueque de enfrentarse con el mundo entero, menosprecio de las riquezas en oposición con la puntillosa veneración del honor, odio a la hipocresía, desdén por la adulación, fortaleza en la desgracia, culto de la amistad, prodigalidad hasta el despilfarro, ira fácil, elocuencia..."

Escribí estas palabras en 1945 en un ensayo literario y las reproduje en mi *España Musulmana.* Tan excelente conocedor de Ibn Hazm como García Gómez defiende hoy también su españolía. "Un Quijote vencido" pone el gran arabista por rúbrica de uno de los capítulos de su introducción a *El collar de la Paloma.* "La ambivalencia esencial" titula otro de los parágrafos de tal introducción. En él escribe: "Precisamente esa continua ambivalencia, ese diptongo no fundido entre exquisitez y aspereza, entre sentimientos delicados y feroces, entre nobleza y plebeyez, es lo que nos hace más entrañable la figura de Ibn Hazm, porque la empareja con otros grandes tipos de nuestro Siglo de Oro, en quienes se cumple la misma constante ibérica", y alude a su parentesco con Góngora y Quevedo. A ese emparejamiento "puede además asociarse la soberbia española" de Ibn Hazm, según García Gómez: "En *El Collar de la Paloma* —escribe luego— la teoría se ha occidentalizado e hispanizado perdiendo su exquisita afectación y su afeminada pedantería... Lo que en Bagdad decían prosas sutilísimas y versos ajenos, en Játiva lo dice el autor caliente y humanamente de sí mismo y de sus amigos de Córdoba. La pasión y la impaciencia españolas han roto el convencional vallado de la fuente, han bebido de bruces en ella y han mezclado esas linfas con su sangre." Y reproduce una página de la *Risala* apologética de Ibn Hazm que recuerda mucho a Larra y en la que "con amargura española" desenvuelve la idea central de San Lucas, VI, 24: "Nemo propheta aceptus in patria sua."

Por mi desgracia no conozco lo bastante la literatura ni la filosofía arábigas para poder marcar con precisión todo lo que hay de occidental en la concepción y desarrollo de su *Al-Fisal*: "Historia crítica de las ideas religiosas", en sus *Kalimat fi-l-Ajlaq*: "Los caracteres y la conducta" y en su *Tawq al-Hamama*: "El Collar de la Paloma."

Por lo que hace al *Fisal* resulta increíble que el españolismo de Ibn Hazm no se asomara y se vertiera de algún modo por entre las mallas de la teorética teológica y jurídica del Islam en que se halla inserto. Un análisis detenido de las páginas de tan gran obra tal vez permitiría descubrir en ella algunos rasgos de hispanismo, si no en las concepciones filosóficas sí en el método de enfrentarlas y de polemizar en torno a ellas. Su terrible aspereza de expresión menos parece casar con lo oriental que con lo hispano.

Parece seguro el parcial enraizamiento en procesos mentales del hombre de Occidente, del libro "Los caracteres y la conducta". Asín ha escrito del mismo: "Sin grande esfuerzo podrían encontrarse pensamientos de Abenhazam análogos, hasta en la forma de expresión, a sentencias de su paisano Séneca." No cree "que tal analogía se deba a nexo real... entre el pensador musulmán y la tradición *senequista* española". Pero Asín no ha captado el hispanismo temperamental del gran cordobés y de ahí emana su duda. En todo caso Ibn Hazm descubre toda su intimidad en sus *Kalimat*; y en su *Tawq* la descubre con un notorio delineamiento de su yo individual, volcado en vivencias, y en la viva pugna de su fuerte personalidad y del mundo en torno; vuelco y pugna que destacan esculturalmente al gran español mediante la vitalización integral de su escueta existencia. Y tal recortar su persona en la batalla de la vida es rasgo singular de los occidentales y ajeno a las tradiciones de lo islámico, según Castro señala con acierto.

Incluso hay no poco de occidental en su "Libro del amor y de los amantes" que tituló "El Collar de la Paloma". Al terminar el prólogo, Ibn Hazm escribe al amigo a quien dirige su *Risala*: "Perdóname que no traiga a cuento historias de beduinos o de los antiguos, pues sus caminos son muy diferentes de los nuestros." García Gómez, su traductor, dice que el mérito indiscutible de Ibn Hazm "consiste cabalmente en haber hispanizado u occidentalizado los materiales de origen oriental, que transformó y a los que dió un espíritu nuevo y una forma distinta". El mismo Castro que aprovecha el *Tawq al-Hamama* como base esencial en que apoyar su prueba de la simbiosis cristiano-islámica de que surgió el "Libro de buen amor" del Arcipreste de Hita, reconoce que las figuras fe-

meninas de Ibn Hazm quedan a veces esbozadas y que su autor describe en ocasiones sus estados de ánimo con pinceladas someras en las que asoman diálogos de tipo novelesco. Y Castro señala, con insistente martilleo, la imposibilidad de que el mecanismo psíquico islámico conciba el drama o la novela.

No es imposible que remonten también a la tradición hispana preislámica algunas notas de romanticismo amoroso de Ibn Hazm, en cuya exteriorización se advierten los ecos de occidentalidad ya registrados y que no coinciden con el casto amor *udrí* de estirpe oriental, enraizado en la ascética cristiana. Media gran distancia entre el torturado sentimiento amoroso de los sufíes —Ibn Hazm no era un sufí y abominó del sufismo como ha hecho notar Asín más de un vez— y el del gran pensador cordobés; sentimiento amoroso el de éste que no implica renuncia al deseo y que se vierte en vivencias de tipo novelesco.

Sí; cabe dudar de que Ibn Hazm fuese adepto en la verdad de su vida al también llamado amor de Bagdad; ni siquiera se muestra siéndolo firmemente en la costra literaria de su existencia: en su libro sobre el amor. "Es muy difícil —escribe— que pueda haber inmunidad garantizada del pecado, a menos que se trate de un hombre sexualmente impotente, que no necesite de las mujeres"; y después de referir algunos sorprendentes casos de resistencia al deseo, añade: "Si estos individuos sujetos a prueba continuasen expuestos a la misma, seguro es que flojearían sus naturalezas y sucumbirían al susurro de la tentación." De sí mismo no dice que renunciara al amor sexual. "Juro por Dios —declara— con el más sagrado juramento que no desanudé jamás mi manto para un coito ilícito." Y si la filología arábiga no ha fijado el concepto del amor en la España islamita, sí que ha registrado la laxitud de la doctrina coránica sobre los coitos lícitos a los musulmanes. El mismo Ibn Hazm escribe: "Si el instinto sexual no estuviese tan arraigado en el hombre, Dios no hubiera sido tan benigno con los solteros y en cambio tan rígido con los casados." Y del capítulo de "El Collar" sobre la "Fealdad del pecado" resulta que sólo tenía por pecaminosos la homosexualidad y el adulterio.

En "Los caracteres y la conducta" dijo luego: "La continencia tiene su límite en que apartes tu vista y todos tus miembros respecto de todo cuerpo que no te sea lícito... Pero privarse hasta de lo que Dios permite es ya debilidad e impotencia." Y el mismo Asín señala que consideró imperfección la virginidad y el celibato por hostilidad a los sufíes.

Español hasta el cogollo del alma, tal vez se conjugaron en la de Ibn Hazm, con las modas literarias orientales, la tradicional posición hispana

del hombre frente a la mujer, que asoma en la España preislámica. Lévi-Provençal, gran conocedor de Marruecos, ha señalado con justicia que todavía distingue hoy en África a los hogares de origen hispano-musulmán el coseñorío de la mujer.

No menos claras son las huellas de la garra hispánica del gran poeta popular andaluz Ibn Quzman. Su nombre —Gutmann— y su estampa física —era alto de talla, rubio y de ojos azules— acreditan a las claras su estirpe hispano-goda. Poseía una gran cultura arábiga: conocía la poesía, la retórica, la filosofía y la jurisprudencia islámicas y sin embargo rompió con los temas, los moldes y los métodos de la poesía hispano-musulmana y cantó "con voz alegre y desenfadada, caliente e irónica, que puede ser plenamente entendida por los occidentales", como dice García Gómez. "Aben Guzmán —escribe éste—, frente a la inmensa mayoría de los poetas árabes, representa la exaltación de una cualidad que para nosotros es en su más amplio sentido consustancial con la poesía y, para los árabes no lo es: la gracia, la súbita vibración psicológica, la espontaneidad." García Gómez no puede declarar de modo más preciso la occidentalidad del poeta cordobés de estirpe hispánica. Sus palabras acreditan a las claras la influencia decisiva del genio español en la obra del cantor callejero.

Lengua vulgar empedrada de palabras romances; estilo incoherente, escurridizo; ritmo y métrica variados, fragantes, juguetones y con estribillo; espíritu arrebatado, deformación caricaturesca o renovación con irónica ternura de los temas clásicos árabes; burla de la religión sentimental y del amor udrí; desenvoltura, gracejo, cinismo; vivacidad en el auscultar los ecos de la calle; gracia y color en el reproducir de las más varias escenas de la vida diaria de las ciudades andaluzas; mendicidad adulatoria y vergonzante; confesiones de amarga y a la par alegre pobreza; renuncia final a su vida desvergonzada y obscena: ¿cómo dudar de que este rubio nieto de hispano-godos era una voz española cantando en las calles cordobesas?

Detrás de su figura literaria y humana asoma la del celtíbero Marcial. Los separan siglos, culturas, lengua, religión... Los aparta todo lo que va de la Roma de Domiciano a la Córdoba de Ali ben Yusuf y del Tíber romano al Guadalquivir moro. Se interponen entre ellos Cristo y Mahoma y la invasión germánica. Y sin embargo, como habría podido decir Ibn Quzman, anticipando una conocida copla andaluza: "Hay un hilillo escondido / que los aprieta a los dos." El hilillo de su hispanismo integral que vierte Marcial en sus sarcásticos e hirientes epigramas, a las veces desvergonzados y lúbricos, y que vuelca Ibn Quzman en sus irónicos y cari-

caturescos zéjeles, en ocasiones cínicos e impúdicos. Hasta los sacude el mismo viejo orgullo español. "He aquí... a ese Marcial conocido en el mundo entero por sus picantes epigramas", declara el celtíbero romanizado. "Mi excelente zéjel se oye en el Iraq. ¡Qué genial es esto! Otros versos no valen lo que este donaire", escribe el hispano-godo arabizado.

Y detrás de la gracia, la cálida vibración psicológica, la irónica ternura, las burlas y las caricaturas de Ibn Quzman, está la Andalucía preislámica que asoma a las instantáneas de la vida cordobesa del siglo IX, trazadas por Al-Juxani al socaire de sus biografías de los jueces de la capital de Al-Ándalus. Las mismas notas de ingenio, las mismas escenas chispeantes de gracia, las mismas chanzas y bromas, las mismas hipérboles, la misma frescura y espontaneidad que en los zéjeles de Ibn Quzman, hallamos en la Córdoba, todavía no orientalizada, que aparece reflejada en el *Kitab Qudat Qurtuba.*

¿Será demasiado aventurado atreverse también a escuchar el eco de voces hispánicas en las poesías ascéticas de Abu Ishaq de Elvira y a descubrir rasgos de hispanismo temperamental en el poeta Xuxtari? Los temas de Abu Ishaq: el *ubi sunt?*, el *vivere parco*, y el vejamen de la vejez libertina y su preocupación angustiosa por la salvación del alma, tanto pueden ser orientales como occidentales. Pero su carácter hosco, apasionado, vehemente, orgulloso, colérico, sarcástico, sus violencias de expresión, su frío y sañudo conservadurismo religioso, ayuno de misticismo y más combativo que cálido e íntimo, su piedad estrecha y estremecida de visiones apocalípticas y su brutal antisemitismo —con sus prédicas consiguió provocar el famoso *pogrom* granadino de 1066 en que murieron hasta tres mil judíos—, brindan contactos evidentes con calidades peculiares del *homo hispanus.* Sus semejanzas temperamentales —señaladas por García Gómez— con el español integral que fué Ibn Hazm, ofrecen apoyo a nuestra medrosa conjetura.

¡Extraña figura la de Xuxtari (1212-1269)! Un noble andaluz convertido a una vida de total pobreza y al sufismo más extremo, que canta al amor de Dios por los zocos, a pobres, ladrones, cantores, bailarines, "usando su mismo y más crudo vocabulario y las cadencias más provocativas de su música y de su métrica" y "conservando los temas, los símbolos y las rimas de las canciones galantes de amor carnal" de Ibn Quzman. Massignon ha destacado el contraste entre el inmóvil esplendor, la estética contemplativa, los áureos ornamentos del oriental Ibn al-Farid, cuya ondulación suntuosa está dedicada a una refinada minoría y "los sordos golpes de admonición, la llamada entrecortada, los ritmos breves y el

lenguaje dialectal, familiar e imperioso, sabiamente plebeyo, que emplea Xuxtari". Conquistaba éste los corazones de sus oyentes con *jarchias* o estribillos "cálidos, abrasadores, penetrantes, asados al fuego del populacho y de los ladrones". El caso de Xuxtari plantea para el mundo del Islam, según Massignon, el caso del folklorismo. "Sus estribillos —escribe el gran orientalista—, ¿han sido tomados como proverbios del pueblo?" ¿Cómo no sospechar la españolía de este extraño hijo de Guadix, difícil de encajar en los moldes literarios orientales, que unió lo popular y lo místico, lo espiritual y lo vulgar por singulares caminos que no aparecían entonces por primera vez en Hispania?

Y en los últimos años ha sido posible comprobar la tesis de Ribera sobre el origen preislámico de la lírica popular arábiga de la España islamita. Arabistas y hebraístas —Stern, Cantera y García Gómez— han sacado a luz, primero, numerosas canciones hebraico-españolas, y luego, otro considerable número de canciones hispano-árabes con estribillos en un romance balbuciente que no ha sido fácil traducir. Esos estribillos corresponden a las *jarchias* que acompañan a las *muwaxxahas* hispano-árabes, de origen andaluz y popular; las inventó Muqqadam, el ciego de Cabra. "Mientras en la poesía clásica —escribe Massignon— el acento carga sobre el primer verso —arranque del arco del violín (Mutanabbi)—, en la *muwaxxaha* el acento carga sobre el último verso-flecha." La "jarchia" desempeña en ellas un papel esencial para conquistar los corazones y produce un efecto de choque, a la vez rítmico, fonético, imaginativo y mental. Con frecuencia habría seguido empleándose en ella el romance, por ser el habla del pueblo musulmán de España. Los escritores judíos, imitadores de los árabes, actuando como prodigiosos y asépticos frascos de alcohol (así lo afirman Dámaso Alonso y García Gómez), habrían conservado la costumbre de apostillar sus poesías con "jarchias" romances. Y el hallazgo de esas "jarchias" romances en canciones arábigas y hebraicas —algunas de la primera mitad del siglo XI— y las semejanzas de sus temas poéticos con los peculiares de la más vieja lírica cristiana española, han permitido a Dámaso Alonso y a Menéndez Pidal sostener la perduración entre los mozárabes y los neomusulmanes peninsulares de formas literarias preislámicas, de abolengo hispano-latino. De formas poéticas que habrían sido engendradas en la entraña misma de lo premuslim.

La posibilidad de hallar claras huellas del genio y de la tradición española en la sensibilidad, el pensamiento y las letras de la España islamita posteriores al año 1000, no obstante prestarse de modo extraordinario ambos géneros de expresión de la intimidad humana a la recepción de

lo foráneo, dice ya mucho del gran papel desempeñado por lo peninsular preislámico en la simbiosis de donde surge lo hispano-musulmán. Cabe, sin embargo, ir mucho más lejos en la valoración del rastro de lo hispánico en Al-Ándalus. Es notoria la acción de la tradición y del genio español en el campo de la vida religiosa.

Quedan registrados el fervor y la pasión de los neomusulmanes cordobeses que, movidos por los fanáticos alfaquíes, acusaban de impío al emir y llegaron a alzarse en armas contra él en 817. Hay pruebas de la perduración de ese fervor apasionado entre las masas musulmanas de Al-Ándalus. Estaban prontas a seguir a quienes predicaban doctrinas que satisficieran su ingenua religiosidad emotiva — 'Abd al-Rahman II crucificó en 851 a un maestro *batiní* que había logrado el entusiasmo de las turbas. Eran capaces de denunciar frases y conversaciones íntimas de sabor irreverente, cumpliendo el precepto coránico que obligaba a acusar al pecador público — fueron condenados a muerte como resultado de tales denuncias un hermano de Ibn Habib y un sobrino de una favorita del emir citado. Y se mostraban fáciles de sugestionar por las prédicas de los alfaquíes contra los pensadores y hombres de ciencia sospechosos de herejía — matemáticos, filósofos, poetas hubieron de guardarse de su desconfiado celo. Está comprobada la apasionada intransigencia de los teólogos y de las autoridades de la España islamita: Al-Hakam I pasó a cuchillo a la mayor parte de los habitantes de Algeciras, por herejes; sabemos de varias condenas a muerte dictadas por verdaderos tribunales inquisitoriales en castigo de meras frases irreverentes, hijas del sufrimiento o de la inocua burla; los pensadores y hombres de ciencia tenían que cuidarse para no ser acusados de herejía o huir de Al-Ándalus si en sus enseñanzas rozaban el dogma, y consta que incluso en el siglo de los Taifas, quienes se atrevían a desviarse un ápice del credo oficial o de las doctrinas jurídico-religiosas triunfantes, eran con igual intransigencia excomulgados y perseguidos. Fruto de esa singular religiosidad hubo de ser el cerrado tradicionalismo de los alfaquíes hispano-musulmanes. Aferrados a la escuela teológico-jurídica malequí, vegetaban en su fe verbalista, refractarios a toda teoría nueva que tratase de razonar, explicar o completar el dogma. Lo ha demostrado Asín. Para él, mientras en Oriente triunfaban doctrinas como la de Al-Gazali, que tituló *Vivificación de las ciencias de la religión*, ellos siguieron todavía fieles a lo que Ibn Hazm llamó religión de viejas, y a lo que el mismo Asín ha calificado de "brutal exclusivismo". ¿Será aventurado vincular con raíces hispanas preislámicas el fervor apasionado de los neomusulmanes cordobeses, la intransigencia oficial frente a la impiedad o a la disidencia religiosa y el tradicio-

nalismo cerrado de los alfaquíes andaluces? ¿Cómo no ver en tales tres realidades reflejos de una tradición histórica peninsular, que remonta al gran volumen alcanzado ya por la creencia en la España romana y visigoda y que no ha perdido validez hasta nuestros días?

¿Es aventurado enraizar también en la tradición hispana las diferencias que, según Ibn 'Arabi –reproduciré en seguida sus palabras–, separaron del sufismo oriental al andaluz, abrasado de vehemencia anímica y de calor vital, llano hasta la familiaridad, rudo en sus maneras, extremadamente confiado en el Altísimo, sincero y fervoroso?

Huellas de la eficaz acción de lo hispánico anteislámico en lo hispano-musulmán se advierten también en la doma de la fantasía oriental de los muslimes invasores por el verismo español de los vencidos. Los historiadores árabes y egipcios y los andaluces de estirpe no hispana a quienes debemos los primeros relatos de la conquista de la Península por los mahometanos –Al-Waqidi, el Seudo Ibn Qutayba, Ibn 'Abd al-Hakam, Ibn Habib, Ibn Abi Riqa'...– llenaron sus páginas de gran número de fábulas, prodigios, consejas y leyendas, en que lo maravilloso se desborda sin freno ni límites. En cambio Ibn al-Qutiya, descendiente de Sara, nieta del penúltimo rey godo Vitiza, el compilador del *Ajbar Machmu'a*, testigo de las revoluciones cordobesas de principios del siglo XI, de abolengo oriental pero nieto de inmigrantes venidos a España en el siglo VIII, y ya sin duda hispanizado, y el gran Ibn Hayyan, contemporáneo de los Taifas pero de pura raza española, mostraron tal cargazón de realismo hispánico que podaron, de sus narraciones de la conquista, todas las fábulas de sabor milagrero y todas las leyendas que exhalaban un fuerte olor a prodigio. Y el último intentó explicar, por caminos de pura razón occidental, algunas de tales consejas –la relativa a la mesa de Salomón, por ejemplo–, fruto de la desbocada fantasía de cronistas saturados de orientalismo. Los tres tenían delante de los ojos los fantásticos relatos de los historiadores del siglo IX, o no españoles o todavía no hispanizados, y el realismo hispano que triunfaba en todos ellos, por su raza hispánica o por su saturación de hispanismo, los llevó a apartar de sus obras los prodigios y maravillas que su mente se negaba a admitir. Y esa nota de verismo caracteriza en adelante la producción historiográfica hispano-musulmana.

Y la tradición hispana premuslim se extendió a otras muchas vibraciones psicológicas y a muchas prácticas y costumbres de los musulmanes peninsulares e incluso a la misma lengua arábiga por ellos hablada. Comencemos por recordar el uso y abuso del vino por los islamitas españoles hasta después de la caída de los Taifas. En Al-Ándalus el fruto de la uva

placía por igual al pueblo y los magnates, era gustado con placer por califas y príncipes, le cantaban sin misterio los poetas, embriagaba incluso en el palacio califal y hasta movía a benevolencia a los cadíes encargados de condenar a los borrachos. Sí, en la España musulmana se bebía en todas partes y se bebía sin recato, pese a las prescripciones de Mahoma. Los islamitas extranjeros se asombraban de las proporciones alcanzadas por el uso del vino en tierras de Al-Ándalus, de que se hablase sin tapujos de él y de que los ebrios fuesen disculpados.

¿Puede nadie suponer que sería esta la única herencia española que perduró tras la conquista árabe, la única que tomaron de los peninsulares la minoría de sus dominadores orientales? Los musulmanes de Al-Ándalus vivían muy dentro de la tradición hispana-premuslim. Habitaban en ciudades cuyas casas la habían conservado —de ellas proceden las casas coloniales— y que guardaban muy viejos edificios y monumentos; Al-Himyari acostumbra recordarlos. Construían sus mezquitas y palacios conforme a los sistemas arquitectónicos y decorativos romano-visigodos. De ellos tomaron, según Lambert y Gómez-Moreno, la planta basilical de la aljama cordobesa, el aparejo de soga y tizón, el arco de herradura, los arcos de entibo enjarjados y varias formas ornamentales del interior y de la fachada de la citada mezquita; lo ha demostrado Gómez-Moreno. Numerosos hallazgos arqueológicos prueban el origen hispano-romano de las yeserías policromadas de dibujo geométrico que triunfaron en la decoración mural arábigo-española; los ha registrado Torres Balbás. Conservaron la industria del cuero; en 716 Chilperico II regaló a Corbie varios cordobanes. Caminaban por las viejas calzadas; lo atestiguan Al-Idrisi y Al-Himyari. Se bañaban en las viejas termas, adornadas todavía por antiguas estatuas; lo acredita Ibn Hazm. Seguían empleando el calendario romano; lo declara Ibn Hayyan. Por éste sabemos que celebraban el solsticio de verano encendiendo las clásicas hogueras. Resistían en el vestir las modas de Oriente y bromeaban como habían bromeado sus abuelos; lo comprueban muchos pasajes de Al-Juxani. Pecaban en lenocinios o prostíbulos de tradición hispano-romana; lo descubre un relato de Ibn Hazm. Se curaban mediante las viejas fórmulas empíricas de los médicos preislámicos; el toledano Sa'id nos ha conservado los nombres de sus recetarios. Seguían fieles a la poesía hispano-romana tradicional; lo ha demostrado Menéndez Pidal. Con frecuencia se empleaban estribillos en romance para apostillar poemas arábigos y hebreos. Otorgaban a la mujer un señorío y respeto singulares y una singular libertad callejera de difícil vinculación con los usos islámicos; lo comprueban numerosas noticias de Ibn Hazm. Guar-

daban un vivo sentimiento del honor y de la dignidad, idéntico al que asomaba vivacísimo entre los cristianos españoles; aparece comprobado en "El Collar de la Paloma" y en "Los caracteres y la conducta" del mismo Ibn Hazm. Se sentían sacudidos por un orgullo, parejo del tradicional de los hispanos y basado, como aquél, en la hombría y en la pura libertad; ¡yo soy libre; no soy esclavo de nadie!, contestaban a Ibn Hazm las gentes a quienes interrogaba sobre el motivo de su soberbia. Les torturaba, como a los cristianos septentrionales, una sombría emulación crítica, fruto espurio de su orgullo demoníaco; Ibn Hazm alude a ese espíritu envidioso de los musulmanes andaluces en "Los caracteres y la conducta" y sobre todo en su *Risala apologética.* Gustaban de lo popular como los hispano-cristianos y llegaron a hacerlo triunfar sobre la poesía de abolengo árabe clásico; fué grande el éxito de los zejeleros Ibn Quzman e Ibn Sahl, y el Xuxtari llegó a utilizar las formas poéticas vulgares y el lenguaje y los proverbios del pueblo para sus prédicas místicas por África y Oriente... Y ¿a qué seguir? Un estudio detenido de la vida española anteislámica y de la postislámica permitiría sacar a luz la perduración de mucho mayor número de ideas, de sentimientos, de inclinaciones y de prácticas de raíz hispana pura en la compleja y mestiza España islamita.

La acción de lo premuslim ha dejado huellas hasta en lo más íntimo y entrañable de lo hispano-musulmán: en el *andalusí.* El árabe fué deformado por los labios peninsulares, como registra Ibn Hazm, y fué inundado por muchas voces románicas, como nos descubren: las poesías de Ibn Quzman, los léxicos latino-árabes o arábigo-castellanos compuestos en España durante la Edad Media, las supervivencias de vocablos de viejo origen romance en las grandes ciudades marroquíes de tradición hispánica —no aludo aquí a la conservación del castellano por los judíos de Marruecos— y la aparición hasta en el árabe oriental de voces de claro abolengo hispanogodo, como ha demostrado el eruditísimo romanista Corominas. El *andalusí* no se halló exento de particularidades de orden morfológico, según acreditan las desinencias de nombres de agentes y de diminutivos recogidas por Millás: Un atrabiliario alfaquí mató a un judío que se atrevió a llamar un amigo Mahomiya. Sufrió cambios significativos de procesos mentales de vieja raíz hispánica, fruto de la exaltación desenfrenada del yo emotivo, sensitivo y pasional de los hispanos; cambios que llevaron a la transformación de sustantivos en formas verbales de tipo personalizador. Por ejemplo: de la voz árabe columpio hicieron columpiarse; de máscara, burlarse; de estulticia, atontarse; de sodomita, desvergonzarse... Y Ribera, Asín y los demás arabistas a quienes debemos las anteriores noticias sin

duda habrían podido comprobar en el árabe vulgar español algunas seudomorfosis o paralelismos expresivos de abolengo románico, si lo hubieran intentado de propósito.

Esta simbiosis hispano-oriental de signo contrario a la que Castro ha intentado rastrear creó las singularidades de lo español-muslim. Y fué ese estilo de vida mestizo y no el complejo vital arábigo puro o arábigo-oriental el que conocieron los cristianos septentrionales. ¿Se atreverá nadie a negar esa realidad? ¿Puede soslayarse la enorme importancia del carácter mestizo de los módulos de vida hispano-musulmanes para juzgar de la eficacia del contacto de los habitantes cristianos y mahometanos de la Península durante la Edad Media?

Nadie podrá tampoco discutir que el mestizaje de lo hispano preislámico y de lo arábigo oriental produciría frutos distintos según la proporción de los elementos raciales y espirituales españoles y no españoles que se mezclaran en cada uno de los diversos grupos humanos que vivían juntos en Al-Ándalus. Si pudiéramos trazar una fórmula algebraica para representar los átomos diversos que integraron el injerto hispano-oriental del que nació la España islamita, resultaría la pobreza de elementos culturales y sanguíneos no españoles de los mozárabes y de los muladíes y aun de los fronterizos en general con quienes entraron en contacto los cristianos septentrionales. Y como nadie puede transmitir lo que no posee, en otra hipotética fórmula algebraica representativa de los factores integrantes del injerto islámico-cristiano, sería fácil comprobar la insignificancia de los átomos orientales incorporados al acervo cultural, étnico, vital y temperamental de los españoles.

7. *Lo islámico oriental y lo islámico español*

La para mí segura prolongación de lo premuslim en la España musulmana y la consecuente formación de una contextura temperamental mestiza no fueron procesos históricos excepcionales en el mundo del Islam. Unieron muchas características vitales y culturales comunes, a los pueblos que vivieron sujetos al dogma coránico desde el Ganges a Lisboa. Pero aunque el islamismo regula muy al por menor la vida de los creyentes muslimes, no pudo nivelar y unificar la estructura funcional de todas las agrupaciones históricas que le adoptaron como credo. Bajo la misma cúpula religiosa y dentro del mismo ámbito cultural perduraron las contexturas vitales de los muy diversos pueblos islamitas. Porque no fué

igual el modo de estar en la vida del mogrebí, el bereber, el egipcio, el sirio, el iraqués, el persa, el beduino o el islamizado hindú. No sé siquiera si fueron unitarios los pensamientos, la sensibilidad, las emociones... de las minorías directrices que rigieron a los países islamitas en el complejísimo conglomerado de naciones que fueron conquistadas por los ejércitos califales.

Es por ello frágil toda concepción de lo hispano-muslim que lo juzgue reflejo fiel de lo islámico oriental. Me parece aventurado dar por vigentes en Al-Ándalus ideas sobre Dios, el hombre, la vida, el arte... de los musulmanes de Oriente, sin antes comprobar la adhesión a ellas de los musulmanes de España. No es lícito aplicar a éstos exposiciones sobre el Islam oriental, a veces caducas, siempre discutibles y sólo basadas en la ingeniosa interpretación por arabistas europeos de textos escritos en el Iraq, en Persia, en el Afganistán, o en otros pueblos lejanos, muy distantes de España, y con herencias temperamentales muy distintas de la nuestra. Y es menos legítimo aun deducir de tales teorías, de problemática vigencia en Al-Ándalus, consecuencias desmesuradas sobre lo hispano-cristiano. Se interpone por tanto en nuestra marcha la imperiosa necesidad de parangonar lo islámico de Oriente y lo islámico español.

En el Islam, escribe Castro: "Un efluvio de Dios viene a las cosas, cuya realidad, nada en sí misma, descansa toda en Dios." "La presencia de lo divino en el mundo fué sentida y gozada por el mahometano en un modo imposible para el cristiano, al cual interesó más el opuesto proceso, la ascensión hasta Dios desde la finitud o miseria del mundo." "El libro santo enseña que el hombre carece de libertad... La presencia de un Dios, siempre en acecho, quedó así establecida y fué eliminada la voluntad del hombre." "Si Dios es el hacedor de las más mínimas cosas que realizamos y que acontecen en torno a nosotros, eso significa que la creación es un eterno presente. Según el musulmán, Dios está haciendo ahora lo mismo que hacía en el momento de crear este mundo; no hay entonces 'causas segundas', pues ni la naturaleza ni el hombre pueden ser aceptados como tales. Cuanto existe es un punto incapaz por sí mismo de prolongarse en línea de continuidad; mas con el impulso divino, el punto o el instante A puede trocarse en B, o viceversa; es decir, el sujeto puede ser objeto, o el objeto sujeto. En tal situación el hombre renuncia a crear nada con existencia objetiva y conclusa, puesto que Dios es el único que puede hacerlo y el hombre no debe aspirar a competir con Él." "Todo en el mundo, lo máximo y lo mínimo, posee un valor pues se halla sostenido y visitado por Dios... Todo está incluso en la fluencia creativa e

incesante de lo divino, y todo es un instante transeúnte que brinca hacia el instante sucesivo, todos ellos tan efímeros como legítimos." "La conciencia propia se intensifica como compensación a la dificultad misma de obtener estructuras firmes y objetivas." Y alega las palabras de Massignon sobre la teología de Al-Hallach: "Todo —desde los volúmenes geométricos hasta los estados humanos— es pura nada, accidentes subjetivos y efímeros, sobrepuestos al átomo de nuestro corazón."

Tales teorías derivan de las formuladas por Massignon en 1921 y 1922 sobre las ideas filosóficas y las formas de creación artística de los pueblos islamitas; derivan, escribo, porque Castro se ha tomado no pocas libertades interpretativas al exponer su tesis. No sé, por ejemplo, si son muy ortodoxas sus palabras sobre la posibilidad en el Islam de que el sujeto se convierta en objeto y a la inversa: ni si lo es su tesis sobre la intensificación entre los islamitas de la propia conciencia como compensación a la dificultad de obtener estructuras firmes y objetivas. Dos ideas no formuladas por Massignon y en las cuales Castro apoya —o apoyaba— nada menos que la exuberancia personal de los hispanos —que ha calificado de centauricismo— y la supuesta imposibilidad de los peninsulares de objetivarse en técnicas y ciencias.

No sé si Massignon sigue pensando hoy como en 1921. En agosto del pasado 1951 Bataillon me dijo en Lima que no, pero no puedo desde Buenos Aires localizar su nueva tesis. Sólo he podido advertir que el poeta andaluz Xuxtari, a la par transido de misticismo sufí y de estética aplebeyada —una extraña combinación de Ibn Masarra y de Ibn Quzman— le ha suscitado el problema del folklorismo dentro del mundo islámico; problema que abre sin duda una brecha importante en su vieja teoría.

No sé tampoco si sus ideas de antaño reflejan o no la realidad del pensamiento islámico oriental. Después de leer los fragmentos poéticos de Mutanabbi, traducidos por García Gómez, tengo dudas sobre la exactitud de las afirmaciones de Massignon acerca de la poesía arábiga de Oriente —las resumo luego—, pues encuentro en muchos de tales fragmentos auténtico ímpetu vital y hasta auténtica emoción. Pero si las teorías del gran orientalista francés que Castro ha tomado por base de las suyas, más audaces, coincidieran con la teorética teológica-filosófica y artística de los musulmanes orientales —el gran arabista Brunschwig cree a Massignon demasiado imaginativo y ha tratado de disuadirme por ello de examinar su tesis—, sería forzoso concluir que no pocas diferencias apartaban la vida espiritual de aquéllos de la vida espiritual de los islamitas españoles.

Algunas de las ideas centrales que Massignon destaca como peculiares del pensamiento islámico fueron, naturalmente, comunes a los islamitas de Oriente y de Occidente y fueron también aceptadas fuera del solar del islamismo; y tuvo otras por discutibles el gran arabista español García Gómez, al traducir, hace veinte años, *Los métodos de realización artística de los pueblos del Islam.*

Castro afirma: "En el cristianismo el Padre es al Hijo y al Verbo como Alá será luego a Mahoma y a su Libro." Cualquier mediano conocedor de las doctrinas cristiana e islamita se alzará sonriente o airado, según su personal temperamento, contra tan peregrina afirmación. Ni siquiera los musulmanes llegaron a establecer tal paralelo, porque conocían las ideas de los cristianos sobre la Trinidad y no ignoraban la identificación por ellos del Hijo y del Verbo; ni su fe en la divinidad de Jesucristo. Al margen de ese indefendible paralelo Castro ha abultado también el contraste entre las doctrinas islámica y cristiana sobre la acción de la divinidad en la vida de tejas abajo. Los evangelistas recogieron su fe en la continua acción de Dios en la vida del hombre y del mundo (San Mateo, VI, 25-31 y San Lucas, XII, 22-31); insistió en ella San Pablo (Hechos, XVII, 25 y 28 y Epístolas a Timoteo Iª, VI, 13; a los Filipenses, II, 13 y a los Corintios, Iª, I, 28); pasó a la patrística y se concretó en el axioma escolástico: *conservatio est continua creatio.* También para el cristiano un efluvio de Dios viene a la tierra, Dios cuida hasta de los lirios del campo: "Él mismo está dando a todos la vida y el aliento." "Él vivifica todas las cosas." "Dios es el que obra en vosotros [los hombres] por un puro efecto de su buena voluntad no sólo el querer sino el ejecutar." "Dios ha escogido... a las cosas viles y despreciables del mundo y a aquellas que eran nada para destruir las que son." Y "no se mueve la hoja del árbol sin la voluntad del Señor".

Y Castro no se ha parado a justipreciar hasta qué punto acercaron el islamismo al cristianismo las místicas ideas y las prácticas ascéticas que surgen pronto en el Islam. Asín ha demostrado su origen cristiano. Ha escrito: "El sufismo introdujo en el Islam la doctrina neoplatónica y evangélica de la imitación de Dios." Y basándose en noticias de 'Abd al-Rabihi, el mismo Asín ha señalado así los caracteres del ascetismo hispano-musulmán, inspirado en tradiciones bíblicas y evangélicas, como el sufismo oriental, que nacía por entonces: "Los ascetas [islámicos] españoles predican el desprecio del mundo, el temor de Dios y la esperanza de su misericordia; recomiendan la meditación de la muerte; ponderan la necesidad de la penitencia... aconsejan resignarse alegremente a soportar las pruebas a que

25. – Macizo central de los Picos de Europa. Al pie de esta gigantesca fortaleza natural que se alza a pocos kilómetros del mar Cantábrico, pelearon astures y cántabros contra Roma, ya señora del mundo. En una de las entradas de tal fortaleza, en Covadonga, resistió Pelayo (722) a los muslimes que dominaban ya desde la India hasta el Atlántico. A su amparo nació por tanto España.

26. – Parte primitiva de la mezquita de Córdoba. Fué construída por Abd al-Rahman I, después del 780 y sobre la antigua iglesia de San Vicente. Todos los emires y califas la hermosearon y ampliaron a porfía. A fines del siglo X realizó la última de sus ampliaciones el rayo de la guerra, Almanzor. Las revoluciones y la crisis califal que acarreó su dictadura iniciaron la detención de ese proceso creador. Sirvió de modelo para mezquitas africanas; a algunas egipcias fatimíes, por ejemplo.

Dios somete a las almas y ocultar a nuestros prójimos las desgracias con que Dios nos aflige; invitan a los hombres a refugiarse en la soledad contra los peligros del mundo... y cifran la suma de la perfección sobrenatural en la conformidad plena del alma con la voluntad de Dios."

Que el musulmán no creyera en el libre albedrío es una afirmación demasiado tajante. Castro reconoce que en varios pasajes del Alcorán se establece la doctrina del libre arbitrio y uno de los que supone adversos a ella no la contradice en realidad; algunas sectas como los mutáziles le defendían como verdad indiscutible; el español Ibn Masarra atribuía a la libertad humana la causalidad íntegra de los actos del hombre sin el concurso divino y basaba en tal convicción todo su método de moral ascética; la ortodoxia malequí buscaba un compromiso entre la omnipotencia divina y la libre volición humana; y hasta el gran pensador Ibn Hazm, tras rechazar la doctrina del fatalismo, para él tan herética como su contraria, consagró muchas páginas de su *Fisal* a discurrir sobre la naturaleza del auxilio de Dios en orden a la cooperación del libre albedrío; cooperación de la que resulta, no una libertad absoluta pero sí una libertad relativa, porque "las causas segundas u ocasionales —obsérvese que Ibn Hazm no niega como Castro su valor en el Islam—, lo mismo que los efectos, están... previstas en la ciencia de Dios". El místico hebreo-español Bahya ibn Paquda, muy influído por la teorética religiosa del Islam, se planteó años después con ánimo angustiado el mismo problema. Y como ha hecho notar Asín, la escolástica discutió en seguida por caminos análogos la gran cuestión *De praedestinatione, gratia et libero arbitrio.*

Si el arabista francés podía prescindir de contrastar sus teorías con las ideas vigentes en Al-Ándalus, el autor de "España en su historia" no podía renunciar a tal indagación. ¿Qué pensaría Castro de quien se atreviera a construir brillantes conjeturas sobre la contextura anímica de la España moderna partiendo de las ideas religiosas de Lutero o de Calvino?

El pensamiento islámico se diversificaba en multitud de sectas que diferían esencialmente en muchas de las doctrinas básicas del Islam. No se necesita poseer una gran erudición para afirmarlo. Asín ha destacado esas diferencias en dos libros muy accesibles: en sus estudios sobre Ibn Masarra y sobre Ibn Hazm. Y la lectura del *Fisal*, de este gran teólogo hispano, acredita la exactitud de las exposiciones de quien como Asín consagró su vida al estudio del pensamiento filosófico del Islam español.

Massignon declara haberse inspirado para construir sus teorías en las ideas de las escuelas *mutázil* y *axarí* y especialmente en las del Al-Hallach, místico persa crucificado en Bagdad en 922. Ahora bien, las dos

escuelas citadas apenas tuvieron adeptos en la España musulmana y fueron juzgadas heréticas en ella. Asín escribe: "Las escuelas teológicas del Oriente, el movimiento liberal de los *mutáziles* o el sistema armonizador de los *axaríes*, eran rechazados sin examen previo, brutalmente. Los casos esporádicos de adeptos de las doctrinas nuevas... eran tachados de herejía"; y el mismo Asín ha demostrado que fueron perseguidos inquisitorialmente. Incluso las combatieron, con saña, desidentes de la ortodoxia malequí general en Al-Ándalus; el gran pensador y teólogo andaluz Ibn Hazm calificó de imbéciles a los *mutáziles* y de ignorantes a los *axaríes* y polemizó con ellos con aspereza y a las veces con violencia.

Las ideas de Al-Hallach fueron las de un místico, tenido por hereje, que se atrevió a decir: "Yo soy la verdad", y a quien sus discípulos deificaron, según dice Ibn Hazm, con burla, en el *Fisal*. Y las doctrinas de los sufíes, con esas ideas enlazadas, no hallaron sino tardío eco en la España islamita y fueron también celosa y ardientemente perseguidas en ella: por la escuela malequí cuyo anquilosamiento ortodoxo había creado "la religión de viejas" de que habló Ibn Hazm, por el desconfiado y apasionado celo ortodoxo del gobierno y de las masas e incluso por pensadores como el autor del *Fisal*, que "abominó" del sufismo —en su época con pocos adeptos en Al-Ándalus— y llegó a considerar algunas de sus tesis como tremendas blasfemias.

No es posible ignorar las diferencias dogmáticas e ideológicas que separaban a las escuelas teológico-filosófico-jurídicas de Oriente y de Al-Ándalus, ni la lenta, tardía y limitada propagación en éste no de las ideas estrictas de Al-Hallach, sino de las doctrinas y prácticas sufíes. Sólo en la segunda mitad del siglo XI introdujo en España la enciclopedia de los "Hermanos de la Pureza", un médico y filósofo, Al-Qarmani, que se estableció en Zaragoza. "El sufismo (hasta entonces esporádico, excepción hecha de la escuela masarrí) comienza a dar señales de vida colectiva", escribe Asín. Nunca consiguió sin embargo la adhesión de los teólogos ortodoxos de Al-Ándalus ni la de las masas por ellos fanatizadas, unos y otras fieles a lo que Asín ha calificado de brutal exclusivismo y de religión muerta. Ibn 'Arabi nos certifica del odio recíproco que se profesaban sufíes y alfaquíes y de cómo éstos tenían por locos a aquéllos. Al comenzar el siglo XII se constituyó un núcleo sufí en Almería. "Allí fué —dice Asín— donde se dió el primero y único grito de protesta colectiva contra la excomunión y auto de fe de los libros de 'Algazel', que los rutinarios alfaquíes de Córdoba anatemizaron como obras impías... y que fueron entregados a las llamas por edicto del sultán almorávide Yusuf ibn

Taxufin. Sólo en medio de la persecución se propagó después el sufismo por el sur de España, sin ganar sino a una reducida minoría. Ni sus ideas pueden servir para caracterizar la contextura vital y anímica de los islamitas peninsulares, ni por lo tardío y limitado de su difusión en Al-Ándalus, pudieron influir ni mucho ni poco en la acuñación de la estructura temperamental hispana, que estaba ya forjada cuando el místico murciano Ibn 'Arabi (1164-1240) comenzó su vida ascética en Andalucía, de donde salió pronto para África y Oriente.

Incluso apartaban no leves diferencias al sufismo andaluz del oriental. Las advirtió y las consignó Ibn 'Arabi en su *Risalat al-quds* o "Epístola de la Santidad". Con tono despectivo juzgó de los sufíes de Oriente. "En seguida advertí —escribe— que la meta de sus aspiraciones y el blanco de sus anhelos cifrábanse en llevar bien limpios sus hábitos y más aun los llamativos colorines de las fimbrias de sus túnicas y en traer bien peinadas sus barbas... Sólo en los bienes de aquí abajo encuentran su deleite: en el fondo de sus corazones tienen el mundo por tan grande cosa que no creen que haya sobre él nada digno de ser buscado; en cambio en sus almas la verdad divina es cosa tan pequeña, que de ella se apresuran a huir... son en realidad niños golosos y muchachos bien nutridos... las prácticas de la religión emplean a guisa de instrumentos para lograr las vanidades de este mundo; acógense a los cenobios y rábidas sólo para gozar de los bienes lícitos o ilícitos, que estas casas poseen; ensanchan las bocas de sus mangas y engordan sus cuerpos... ¡Si tú los vieses con qué énfasis recitan sus oraciones!... Entre cada uno y su vecino dejan en la fila un espacio suficiente para que mil demonios quepan cómodamente... Si por descuido pisas con tu pie el tapiz en que uno de ellos ora, te dará un puñetazo donde bien le venga, aunque te rompa una costilla... Si sus rostros miras, verás unos ojos de mirada dura, inquieta y colérica; si miras sus almas, verás unas almas henchidas de orgullo; si miras sus corazones, verás unos corazones disipados, vacíos de vida interior. Tanto que al verlos pedirás a Dios que de ellos te libre. Yo he encontrado alguno de estos sufíes... que ni siquiera era apto para servir de mozo de limpieza en las letrinas."

Es tremendo el contraste entre estos hombres y los sufíes andaluces que describe Ibn 'Arabi en su Epístola. La lectura de ésta mueve a asentir al desprecio que inspiraba el sufismo oriental al místico murciano. Había en los sufíes de Al-Ándalus tan plena consagración a la Divinidad, tan exaltado fervor, tal desdén por la vida mundanal, tal espíritu de pobreza, tan anhelante vuelo hacia Dios, tanta sinceridad en su actitud,

tan riguroso escrúpulo de conciencia, tanta confianza en la bondad divina, tal grado de ascetismo, tan profunda piedad y, a la par, tal calor vital, tal sentimiento de humanal hermandad, tal sencillez en su caminar hacia la unión con el Eterno, que sin remedio Ibn 'Arabi había de chocar con las que califica de "verdaderas guaridas de feroces leones y madrigueras de lobos aulladores". El sufismo había sido abrasado en Al-Ándalus por el fuego de la vehemencia anímica, la vitalidad extremosa, el apasionado celo, la familiar llaneza, la confiada fe, la rudeza temperamental y la violencia en el lanzarse hacia la meta apetecida —en el caso de los sufíes, Dios—, habitual en las gentes de España.

No sé si son compatibles las ideas de Ibn Hazm —del Ibn Hazm todavía joven y todavía no demasiado alejado de las concepciones generales de la comunidad de los creyentes islamitas españoles— con las que Castro presenta como peculiares de la espiritualidad islámica. En "El Collar de la Paloma", la obra juvenil de Ibn Hazm, cabe espigar estos pensamientos. Las almas cuyas esencias tienden hacia lo alto, aunque envueltas en velos terrenales, buscan unirse con los semejantes "en todos aquellos estados en que el hombre se desenvuelve y vive". "Sabemos todos que el secreto de la atracción o del desvío entre las cosas creadas está en la afinidad o repulsión que hay entre ellas, porque cada cosa busca siempre a su semejante y lo afín sólo con lo afín se sosiega." "Siendo el alma bella, suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por las perfectas imágenes... las formas son un maravilloso medio de unión entre las almas." "Los órganos corporales sensibles son caminos que llevan a las almas y que a ellas van a parar." "El amor ejerce sobre las almas un efectivo poderío, un decisivo imperio, una autoridad irresistible, una fuerza contra la que no es posible rebelarse, una soberanía a la que no se puede escapar y que impone una obediencia ineludible." "El amor ocupa el entendimiento, anubla la razón y arruina el albedrío." Quien se enamora en sueños sufre "un caso de sugestión anímica que entra dentro de los deseos reprimidos —¿Freud en el siglo XI?— y de las fantasías del pensamiento". "Al musulmán debe bastarle abstenerse de los actos vedados por Dios Honrado y Poderoso que *puede cometer en uso de su libre albedrío* y de los que se le ha de pedir cuentas el día de la resurrección." "El Supremo Legislador, El que envió al Profeta... El que fijó los mandatos y las prohibiciones sabe el camino de la verdad y conoce los senderos que guían a la salvación... mejor que cualquiera de los que pretenden velar por sí mismos y esperan orientarse en sus opiniones con su solo razonamiento." "El hombre humilla su faz hasta tocar el polvo, para estar el

día de mañana a seguro y honrado." "Las obras de los hombres nos hablan de su naturaleza; conocer la esencia de una cosa te releva de seguirle el rastro." "El natural genuino se arraiga con los hábitos... Los hábitos se desarraigan a falta de un natural congénito." "Hallamos en nosotros que el alma está dominada por ciertas fuerzas que operan sobre ella dentro del cuerpo. Almas hay que abandonan las delicias y placeres para refugiarse en la obediencia al Dios Altísimo o para ganar fama en el mundo, una vez que se hace notoria su austeridad." "Muchos hombres obedecen a su instinto y se rebelan contra su entendimiento; van en pos de sus pasiones y se hurtan a su fe; dan de lado aquellos actos que Dios Altísimo excitó a hacer e imbuyó en los espíritus rectos." "Sabemos de cierto que Dios Poderoso y Grande, puso en el hombre dos opuestas naturalezas. Una de ellas —que es el entendimiento guiado por la justicia— no lleva sino a la virtud... y no puede concebir sino cosas aceptas a los ojos divinos. La otra —que es la concupiscencia, guiada de la pasión— es cabalmente la opuesta: no lleva sino a los apetitos y no aboca sino a la perdición." "Estas dos naturalezas son como dos polos... Cada cuerpo toma su parte de cada una de esas naturalezas, en proporción mayor o menor según lo dispuesto al crearlo y formarlo el Único, el Eterno, cuyos nombres sean santificados. Y entrambas están en guerra perpetua y en constante litigio." "El espíritu es el punto en que se aunan estas dos naturalezas, el vínculo que las aprieta y el vehículo de su confluencia. Por eso no puede lograrse estar dentro de las fronteras de la obediencia de Dios sino mediante una constante disciplina."

En "Los caracteres y la conducta" dijo luego: "Si tú conocieras las leyes de la organización de los temperamentos o complexiones fisiológicas y cómo de éstas se engendran los hábitos o cualidades intelectuales y morales del alma, por virtud de las combinaciones posibles de los elementos o cuerpos simples que integran el organismo corpóreo..." "Nunca hay seguridad contra la maldad del alma aunque se la encarcele."

Y al cantar la "Excelencia de la Castidad" escribió:

Aquel a quien Dios otorga su misericordia
Unida a Sus beneficios sin número
Y que neciamente la rechaza
Por ir en pos de lo que Dios veda en sus Libros
¿No es entre los siervos el más merecedor de que mañana
Caiga en la desgracia y en la ira divinas?

Vuelvo a preguntarme si ese conjunto de ideas de Ibn Hazm, de un Ibn Hazm todavía juvenil al escribir "El Collar de la Paloma" y ya

maduro al redactar "Los caracteres y la conducta", de un pensador islamita español, todavía anclado en el puerto de la tradición ideológica del pueblo hispano-musulmán, no se alzan, a las claras, contra las teorías de Castro.

También es contradicha la tesis de Castro por la concepción filosófica del tiempo por Ibn Hazm. Juzga éste, naturalmente, al mundo transitorio y sólo eterno a Dios. "Los accidentes del mundo caducos son y pasajeros, cesan y se disipan", dice en "El Collar de la Paloma". "No he visto nada más parecido a este mundo que las sombras chinescas de la linterna mágica; son unas figuras montadas sobre una rueda de madera, la cual da vueltas con rapidez: un grupo de figuras desaparece cuando otro grupo asoma", escribe en "Los caracteres y la conducta".

En sus apostillas poéticas a "El Collar de la Paloma" exclama:

El mundo cuyos préstamos han de devolverse, te ha prestado
Una vida muelle, cuyo verdor ha de mustiarse
. . . . . .
¿A cuántas gentes engañó el tiempo antes que a nosotros
Y ahí tienes delante sus moradas ruinosas!
. . . . . .
¡Cómo han de deleitarse los ojos en el sueño de un instante
tras el largo escarmiento de lo que han visto!

"Sabemos de cierto —dice en otro pasaje de "El Collar de la Paloma"— que todo lo que empieza ha de acabar, menos la ventura que Dios Altísimo guarda a sus elegidos en el paraíso y el castigo que apercibe para sus enemigos."

Pero junto a esta concepción de la caducidad de todo lo creado y de la eternidad de Dios, que no es de invención islámica, ni es exclusiva, claro está, del islamismo, Ibn Hazm estaba lejos de tener del Tiempo las ideas que Massignon presenta como singulares del Islam y que Castro acepta y transforma a su gusto.

Me dicen: "Está lejos." Yo contesto: Me basta que esté
conmigo dentro del mismo Tiempo del que no puede salirse.
El mismo sol que pasa sobre mí pasa también sobre él
cada día cuando renueva su luz.
Luego aquel de quien no me separa otra distancia
que la de un solo día, ¿está lejos?

"Me reduzco a que la unión con mi amado... se produzca en el Tiempo... Todas las criaturas están sometidas al Tiempo, que es el nombre que debemos dar al paso de las horas, al tránsito de la esfera celeste

y a los movimientos de sus cuerpos... El día y la noche son engendrados respectivamente por la salida y la puesta del sol y dejan de existir a partir de cierto mundo superior, cosa que no pasa con el Tiempo, del que no son más que una partecilla. Algún filósofo afirma que la sombra es indefinida; pero esto lo contradice la evidencia."

Para el hispano-musulmán culto, del que podemos suponer arquetipo a Ibn Hazm, el cosmos, creado por el Altísimo y sujeto a sus inescrutables designios, seguía rutas claras, normales, que el Eterno había trazado en el instante de la creación. La voluntad divina podía cambiar los rumbos naturales de los seres creados, pero mientras el Todopoderoso no se interpusiera en su camino, el inmenso cosmos proseguía su vida diaria bajo el aliento de Dios; continuaba acercándose a su fin sin detenciones, hiatos, crisis ni reversiones hacia el caduco ayer. Y el hombre, creado por el Altísimo, había sido dotado por Él de "naturalezas" diferentes, es decir de almas incorpóreas y de organismos corpóreos diversos, de cualidades intelectuales y morales disímiles —vinculadas a aquella diversidad— y de inclinaciones e impulsos anímicos o pasionales muy varios. Otorgadas al hombre por Dios "naturalezas" diferentes que se proyectaban en sus obras y en sus hábitos, seguía sendas conocidas por el Eterno; y las seguía por Él sostenido pero por Él entregado a su propio destino, que el hombre podía elegir a la postre, aunque bajo la mirada, con consentimiento y con auxilio del Todopoderoso, a quien habría un día de rendir cuentas de sus actos. A Dios debía el hombre sus dotes naturales, pero éstas generaban luego su lógica existencia. El Eterno podía interferirse en el lógico sendero de su vida, pero mientras el Altísimo no se cruzara en su ruta de propósito, él avanzaba de prisa hacia su fin terreno: obediente o rebelde, por el camino recto o por la senda del pecado, cumpliendo o contrariando los mandatos de Dios. Avanzaba hacia la postrimera rendición de cuentas seguido de cerca por los demás hombres de su época que también caminaban raudos por el tiempo, como unas tras otras avanzan veloces las figuras chinescas de la linterna mágica.

El Dios del Ibn Hazm juvenil y ortodoxo no era el Dios en acecho de Castro, el Dios caprichoso que hacía volver el tiempo hacia sus fuentes, el Dios prestidigitador que jugaba con la naturaleza y con el hombre. Era el Dios creador y ordenador del cosmos conforme a leyes que podía cambiar pero que de ordinario conservaba inalterables y que dejaba proyectarse, lógicas, desde el ayer hacia el mañana. Un Dios creador, no de marionetas inanimadas que sólo podían moverse cuando Él tiraba de sus hilos, sino de seres vivos que Él sostenía y alentaba, pero a los que,

generoso, dejaba hacer su vida conforme a sus "naturalezas" diferentes. ¿Un Dios occidental? No sé. No soy tan osado como para pontificar sobre las ideas filosóficas de los pueblos todos del Islam. Era el Dios de un joven aristócrata cordobés que no había emprendido aún su gran navegación por los mares de la teología islámica; que se había asomado ya, tal vez, a la filosofía helénica y que reflejaba el pensamiento de las minorías cultas de la España muslim. ¿Un Dios a la moda de Occidente? No me atrevo a afirmarlo ni a negarlo.

García Gómez acaba de escribir: "Polemista incansable, Ibn Hazm, y de áspero y virulento verbo, buena parte de su producción conserva un caliente tono de actas de disputa. Es, en medio del siglo XI, la Escolástica viva, la Escolástica con insultos, antes de que la encerrasen, fría, muerta, empedrada de *ergos*." De "El Collar de la Paloma" ha dicho que es "nada libresco y en extremo personal" y que esas dos cualidades, hoy tan usuales, fueron literalmente extraordinarias en un libro árabe escrito en la España islamita dos décadas después del año mil. Y más de una vez alude al calor de humanidad que vuelca Ibn Hazm en sus obras. Queda dicho que, como yo, García Gómez cree hoy en la españolía de Ibn Hazm. Ante sus ideas juveniles, ¿puede concluirse que su imagen de Dios, del mundo, del hombre y de la vida estaba transida de hispanismo o para decir mejor de occidentalidad? ¿Coincidía con ella la de los musulmanes orientales sus contemporáneos? Vuelvo a escribir: no sé. Pero si fuera posible contestar con un sí al primer interrogante y las ideas de Ibn Hazm no coincidieran con las ideas de los islamitas del Oriente, ¿me será reprochado que otorgue más fe a las suyas que a las de Al-Hallach y a las de los pensadores iraqueses, persas o afganos, para conocer la contextura cultural y vital de los muslimes españoles? ¿Me será lícito creer que fueron esa contextura vital y esa estructura temperamental de los islamitas de Al-Ándalus las que pudieron ejercer alguna influencia en los cristianos peninsulares y no las de los teólogos musulmanes orientales?

"Para el islámico la interpretación del texto sagrado del Alcorán era un caso más de interpretación porque el esoterismo del texto revelado era el mismo esoterismo de la vida." Castro lo afirma así de modo tajante. En apoyo de su aserto alega un pasaje de Al-Huchwiri: "Debes saber que la sutileza de la verdad espiritual está vedada para toda la humanidad excepto para los santos de Dios y sus amigos y elegidos." "Y lo que acontece al espíritu —prosigue Castro— se da igualmente en el mundo material... y en el de los sentimientos." Castro pretende probar tales afirmaciones con una metáfora de Al-Mu'tamid: "Tal vez el surtidor ha

desenvainado un sable al salir del agua, en la que se ocultaba a nuestra mirada como en una vaina"; y con una frase poética de Ibn Hazm: "Ahora llegó el momento para que el corazón despierte de su embriaguez y para arrojar los velos que han estado cubriéndolo." "Vivir —deduce Castro de sólo esos dos textos— vale tanto como 'desvelarse' o desvelar las sombras veladas entre las cuales el hombre camina sin jamás llegar a una última y esencial realidad." Y en tal concepción de la vida islámica apoya su teoría sobre la continua ambivalencia de sentidos, la ambigüedad valorativa, el fantasmagórico flotar en un mundo vacilante, el fantástico fluir y deslizarse entre realidades de dudosos aspectos, del Arcipreste de Hita, de Cervantes, de otras grandes figuras de las letras españolas e incluso del español en general. "Con media vida se cree —escribe Castro— en la validez y sustancialidad del mundo y con la otra media la volvemos en humo."

Otra vez Castro ha partido de una equivocada concepción de la vida psíquica de los musulmanes hispanos. Repito que no quiero aventurarme a pontificar sobre la contextura vital islámica. Pero sí me atrevo a sospechar que Castro ha ido muy lejos al definirla como queda anotado y sí me atrevo a creer que de nuevo ha incurrido en su habitual error de no distinguir de tiempos, ni de lugares dentro del mundo del Islam; de un mundo que en algún momento de su historia se extendió desde la India hasta Lisboa.

Hace mil años Ibn Hazm advirtió ya la realidad de esas diferencias. En el prólogo de "El Collar de la Paloma" declara que los caminos —es decir, la vida— de los beduinos eran muy diferente de los suyos, y más de una vez insiste después sobre tal diversidad. Recuérdese, a guisa de ejemplo, su observación sobre la distinta postura de las mujeres españolas y de las orientales frente a la divulgación de sus secretos amorosos. Las primeras la temían y las segundas la deseaban. Ibn Hazm dice de las beduinas: "No se dan por pagadas ni conceden crédito al amor del que se prenda de ellas, mientras éste no descubre, declara, anuncia y publica su inclinación, loando el nombre de su amada." Ibn Hazm no comprende que "el colmo de sus deseos y de su alegría se cifre en que anden en lenguas tales cosas". En varios pasajes de "El Collar de la Paloma" descubre el vivaz sentimiento —¿hispano?— del honor que triunfaba en la Córdoba califal. Habla por ejemplo del custodio o espía "que desea guardar el honor de la persona que le ha sido confiada"; traza un retrato repugnante del marido complaciente, "de vil natural y de condición abyecta", que "consiente en repartirse con otro el amor del ser que ama"; afirma que nada era "como la traición para el hombre de alma libre que sabe guardar su honor";

acribilla de injurias a un pederasta que prostituía a sus esposas para lograr sus torpes deseos y le apostrofa así: "¡Oh tú que haces del honor de tus mujeres legítimas / red con que cazar crías de gacela!" Y ese sentimiento del honor —¿de raíz hispana?— explica el temor de las mujeres musulmanas expañolas a la divulgación de sus secretos de amor y la incomprensión de Ibn Hazm frente a las costumbres de las mujeres beduinas.

No creo que ningún arabista se aventure a suscribir las conclusiones que Castro deduce de la metáfora de Al-Mu'tamid y de la frase de Ibn Hazm antes reproducidas. Dudo de que aceptaran su tesis aunque hubiera acumulado otros muchos textos, como estas frases de Ibn Hazm: "Era flecha mortal y se hizo vida", "La espada no es más que un peso hasta que deja la vaina", o estos versos con que apostilla "El Collar de la Paloma":

> La piel de la jaspeada serpiente es como un bordado, y su color
> es maravilloso; pero bajo el bordado está puesta la ponzoña.
> El brillo del sable es lo más extraordinario que puede verse;
> pero cuando se le blande, en él está la aguda muerte.

Una íntima frecuentación con los juegos metafóricos de los poetas islámicos detiene en el camino de basar en ellas arraigadas conclusiones sobre el sentido esotérico de la vida musulmana.

Para Massignon la poesía árabe no se propone vivificar las ideas mediante imágenes, remedar al creador, hacer vivo lo que no tiene existencia, sino que aspira a presentar las cosas sentidas por el hombre tal como subsisten en el hoy, es decir, petrificadas, inanimadas. De intento forma metáforas irreales. En una graduación descendente, compara al hombre con los animales y llega hasta equiparar las flores con los piedras preciosas. Al evocar el ayer no procura vivificar las emociones gozadas antaño; toma el recuerdo como tal, con mera intención descriptiva. Para ella el amor es nostalgia sin desesperación; es la unión de una pura remembranza a la fidelidad de un sentimiento extinto. "En la mística musulmana existe la regla de que no está permitido tener visiones en estado de vigilia. Sólo se las puede tener en sueños. Pues bien, el arte musulmán es precisamente eso: una especie de duermevela, entre el sueño y la vigilia." "La idea directriz del arte musulmán es alzarse más allá de las formas, no detenerse a idolatrar las imágenes sino ir más allá, hacia Aquel que las hace mover como en una linterna mágica, como en un teatro de sombras, hacia el Único que permanece."

Castro funda en tales teorías las suyas sobre los métodos de construcción artística de los musulmanes hispanos, de los que hace derivar

los que supone característicos de los cristianos españoles. Otra vez habría debido contrastar las afirmaciones de Massignon con la realidad de las creaciones literarias de los islamitas de Al-Ándalus. Habría comenzado por hallar diferencias entre la poesía hispano-árabe, clásica o neoclásica, y la poesía árabe-oriental tal como la imagina Massignon. Le habría bastado con abrir las páginas de los *Poemas arábigo-andaluces* de García Gómez, para encontrar entre ellos algunos en que las cosas no aparecen petrificadas sino humanizadas mediante metáforas en ritmo ascensional que les otorga calidades y gestos humanos; otros en que hombres y cosas aparecen animados por un soplo de vida y varios en que los recuerdos se vivifican en emociones y las ideas toman cuerpo en formas o imágenes, como si el poeta quisiera en verdad remedar por su cuenta la creación del Eterno y el Único. No es difícil pescar esas —¿hispanas?— perlas poéticas. Yo he tendido también mis redes y he logrado sacar no pocas de entre las ondas de la lírica andaluza, en autores del final de los Taifas en adelante; que no parece sino que entonces, al romperse los diques de la imitación de lo arábigo, hubiera subido muy alto la marea occidental en Al-Ándalus.

Esas diferencias entre la poesía árabe-oriental y la poesía hispano-árabe se acentúan si comparamos la imagen de aquélla trazada por Massignon con el "diwan" poético de "El Collar de la Paloma" de Ibn Hazm y con los pimpantes zéjeles de Ibn Quzman.

Para Ibn Hazm no fué el amor una nostalgia sin desesperación; la unión de una pura remembranza a la fidelidad a un sentimiento extinto. Fué con frecuencia una llama abrasadora que le inspiró poesías de una enorme fuerza emotiva: "Si en mi espíritu hubiera otra cosa que tú / le arrancaría y desgarraría por mis propias manos" — "Aunque te encubra el hueco de la tumba / yo no puedo esconder mi amor por ti." — "Son mis entrañas como seco herbazal/ donde alguien arrojó un tizón ardiendo" — "Quisiera rajar mi corazón con un cuchillo / meterte dentro de él y luego volver a cerrar mi pecho." He ahí algunas de sus frases de amor; y por amor hace sufrir grandes dolores y hasta lleva a la muerte a más de un enamorado. "Hallo placer en morir por tu amor. ¡Qué maravilla la de un condenado a muerte que se alegra!", dice en una de sus apostillas poéticas a "El Collar de la Paloma".

Gusta del juego habitual de las metáforas poéticas arábigo-orientales y lo realiza con maestría, de la cual a las veces se siente orgulloso:

> Yo, ella, la copa, el vino blanco y la oscuridad
> Parecíamos tierra, lluvia, perla, oro y azabache.

"Esta quíntuple metáfora —escribe— no puede ser ya superada ni hay nadie capaz de incluir en un mismo verso más comparaciones, pues no lo consienten las leyes de la rima ni la morfología de los nombres."

Pero su pensamiento vuela muy alto en muchas de sus poesías y pone en ellas gran profundidad ideológica y gran calor de humanidad. "Si nuestros ojos no contemplaran tu ser, diríamos / que eras la sublime razón verdadera." — "¿Es acaso responsable el hombre de lo que no ha elegido libremente? / ¿Por ventura el que calla será reprendido por palabras que no pronunció?" — "A juzgar por los tormentos de enfermedad que en él se ven / si vive es porque la muerte le tiene compasión" — "¿Era una idea que la razón alumbra en sus reflexiones? / ¿Era una imagen espiritual que alumbró ante mí el pensamiento?" — "Las obras de los hombres nos hablan de su naturaleza. / Conocer la esencia de una cosa te releva de seguirle el rastro" — "Mi juicio surca todo lo encubierto / como surcan el cuerpo las venas palpitantes."

Caracterizan a Ibn Quzman, como García Gómez declara: la gracia, la súbita visión psicológica, la espontaneidad y su espíritu arrebatado; su deformación caricaturesca o su renovación irónica de los temas clásicos; su ritmo y su métrica variados, fragantes, juguetones; su desenvoltura, gracejo y cinismo; su vivacidad en el auscultar los ecos de la calle y en reproducir las más varias escenas de la vida diaria de las ciudades andaluzas; su burla de la religión sentimental y su renuncia final a su vida desvergonzada y obscena. E Ibn Quzman ni fué probablemente el iniciador de ese tipo de poesías en Al-Ándalus ni dejó de tener imitadores; entre éstos destacaron el judío sevillano Ibn Sahl y Xuxtari, el zejelero místico de Guadix.

Me asalta asimismo la sospecha de que los musulmanes de Al-Ándalus tampoco fueron tan rígidos como los orientales en su islámica enemiga de las imágenes humanas, durante los cuatro primeros siglos de su historia. Hasta la invasión almorávide, una estatua de la Virgen coronó la Puerta del Puente en la ciudad de Córdoba —lo acreditan el *Ajbar Machmu'a* y el *Bayan Al-Mugrib*— y continuaron ornando los baños públicos viejas estatuas romanas — lo atestigua Ibn Hazm. Y no sólo fueron respetadas las antiguas esculturas: sabemos por Al-Bakri que los marinos de Pechina, al cercar de murallas la población que hicieron capital de su comunidad de navegantes, pusieron sobre una de las puertas del recinto murado una estatua parecida a la que se alzaba en la puerta cordobesa antes citada. Ibn 'Arabi alcanzó a ver sobre la entrada de Medina Al-Zahra' construída por 'Abd al-Rahman III, otra estatua que era tenida por imagen

de la concubina del califa quien, según la leyenda o la historia, había dado nombre a la ciudad-palacio. Y entre las ruinas de la misma Medina Al-Zahra' se ha encontrado más de un grafito con representaciones de cabezas humanas.

La tesis de Castro sobre el caminar de los musulmanes españoles por entre un mundo oscilante, huidizo, evanescente, entre sombras y símbolos, como resultado de la proyección, hacia el mundo de los sentimientos y hacia el mundo material, de los hábitos de interpretación alegórica del libro sagrado de los mahometanos, me parece difícil de acordar con la realidad. La frase antes copiada de Al-Huchwiri carece de valor para juzgar del pensamiento de los musulmanes españoles, porque fué acuñada en las vecindades de la India, en el Afganistán, allá en el siglo XI. ¿Se atrevería Castro a aprovechar ideas y frases de Bacon, Occam, Wiclef o de Eckhart y Huss para juzgar del pensamiento y de la vida de los cristianos de Castilla?

Me duele reprochar a Castro otra vez su fe en la unidad de la contextura espiritual y vital de los pueblos del Islam y su olvido de las diferencias esenciales que apartaban a las diversas sectas y escuelas islamitas y a las diferentes comunidades históricas muslímicas frente a muchos problemas concernientes a Dios, al mundo, al hombre y a la vida. En este caso ha prescindido de la oposición que las separaba en la exégesis del Alcorán. La doctrina malequí ortodoxa de los islamitas de Al-Ándalus rechazaba de modo firmísimo la interpretación alegórica del libro santo. Asín lo ha demostrado. Los teólogos hispano-musulmanes —afirma— llegaban a interpretar "de un modo groseramente realista" los pasajes del Alcorán. Creían, por ejemplo, en la existencia real de una balanza celestial donde habían de ser realmente pesadas las buenas y malas obras de los hombres el día de su definitiva rendición de cuentas. La doctrina *dahirí*, profesada por algunos disidentes como Ibn Hazm, era asimismo rígidamente adversa a la alegórica interpretación del libro sagrado. Asín ha escrito acerca del criterio teológico-jurídico de tal escuela: "Según ese criterio, la autoridad única a que es lícito y obligatorio someterse, en materias de dogma y de derecho, es la palabra de Dios consignada en el Alcorán y en las Tradiciones auténticas de Mahoma, entendidas sin interpretación alguna alegórica y conforme al sentir unánime de la Iglesia musulmana primitiva. Todo razonamiento analógico para extender o retringir el sentido de la letra de la ley divina, es ilícito porque equivale a otorgar a la razón humana una autoridad igual o mayor que a la palabra de Dios." Y los emires y califas de Córdoba persiguieron cualquier

desviación herética frente a esas doctrinas; 'Abd al-Rahman II hizo crucificar en 851 a un maestro del Levante español que empezó a predicar una teología nueva, esotérica y fundada en la interpretación simbólica del Alcorán.

Sólo aceptaron en Al-Ándalus ese esoterismo y ese sistema interpretativo del libro sagrado: Ibn Masarra, cuyos libros fueron quemados a la postre; su escuela que durante muchas décadas alcanzó muy poca difusión en la España musulmana, y los sufíes que, como queda dicho, sólo desde fines del siglo XI consiguieron echar raíces en tierras andaluzas, pero que perseguidos por los almorávides nunca consiguieron ganar a las minorías ni a las masas y que sólo lograron constituir algunos grupos dignos de nota avanzado el siglo XII, durante la última centuria del señorío del Islam en la Andalucía del Guadalquivir, cuando ya había cuajado el estilo de vida hispano. E importa hacer constar que ni siquiera todos los sufíes acudían siempre a símbolos y alegorías. El gran místico español de esa época, Ibn 'Arabi, se alzó contra la interpretación alegórica de las tradiciones de Mahoma, según afirma Asín, que ha estudiado con celo admirable su vida y sus obras.

Ahí está además "El Collar de la Paloma", de Ibn Hazm de Córdoba, a la disposición de los lectores de todas las principales lenguas modernas de hoy, contradiciendo de modo rotundo que los musulmanes españoles caminaran entre sombras veladas y sintieran su vida como un fluir y deslizarse entre un mundo huidizo y aparencial. Su autor y los cordobeses de su generación avanzan en él, por la vida, con los pies asentados firmemente sobre la bella tierra andaluza, a la luz radiante de la Córdoba califal, con los ojos bien abiertos a la realidad en torno y sin preocuparse demasiado de llegar a la última realidad de Dios. Un día en que Ibn Hazm hacía compañía a un enamorado "viéndolo cabizbajo, triste y taciturno... ¡Dios te consuele! —exclamó—; pero observé al punto en su rostro —añade— muestras de aborrecimiento por lo que dije". Del homosexual de quien escribe: "Anda haciendo compraventa con el honor." Ibn Hazm declara: "Yo le oí una vez en la Mezquita aljama pedir a Dios que retirara de él su protección, con el mismo fervor con que suele pedírsele que no nos deje de Su mano." Y de otro pederasta cuenta Al-Dabbi que, dirigiéndose a su enamorado, escribió: "Mi corazón apetece más estar contigo que la misericordia del Creador excelso."

Los cordobeses de los días de Ibn Hazm avanzan por la vida sacudidos por románticos amores, torturados por pasiones violentas o sojuzgados por turbios y torpes deseos; gozando o sufriendo, alegres o tristes, con

el espíritu lanzado hacia lo alto o arrastrándose por el fango de la tierra; pero sin que nada tiemble a su alrededor, nada se desvanezca a su contacto, nada se esfume entre apariencias simbólicas, sin darse de bruces con un mundo fantasmal y sin sentirse prisioneros de íntimas fantasmagorías huidizas que fuera preciso desvelar.

¿Velos, sombras, símbolos, apariencias? No. En vano se intentará descubrir en "El Collar de la Paloma" un mundo evanescente y huidizo. Son sentimientos cálida y profundamente humanos los que Ibn Hazm expone, discute, analiza y sutiliza; y son hombres de carne y hueso los que en una atmósfera lúcida y transparente desfilan por las páginas de "El Collar de la Paloma". Sólo bellas metáforas ponen tenue vapor de poesía, no entre los cordobeses cuyas historias amorosas cuenta Ibn Hazm, sino entre ellos y nosotros, sus lectores de hoy. Luz clara de una ciudad del mediodía, y realismo —realismo espiritual que bucea en las almas, realismo vital que recoge gestos y dichos de hombres y mujeres, y realismo procaz y rahez que refleja las torpezas y miserias del cuerpo—, he aquí el ambiente nada fantasmagórico por entre el cual caminan los musulmanes andaluces en una de las obras que mejor permite conocerlos.

Guardémonos de conceder a las imágenes metafóricas de los poetas arábigo-andaluces otro valor que el que poseen: el de bellos juegos de la imaginación y a las veces el de exquisitas sutilezas retóricas de las que llegan a alabarse hasta pensadores como Ibn Hazm. Juegos y sutilezas en los que se dice todo con lírica belleza o con rebuscados paralelos retóricos y en los que se describen mediante eufemismos, no siempre logrados, hasta las partes más sucias del cuerpo humano. Léanse, por ejemplo, los versos indecentes con que Ibn Hazm acusa a un pederasta de prostituir a sus mujeres para satisfacer sus bajos deseos.

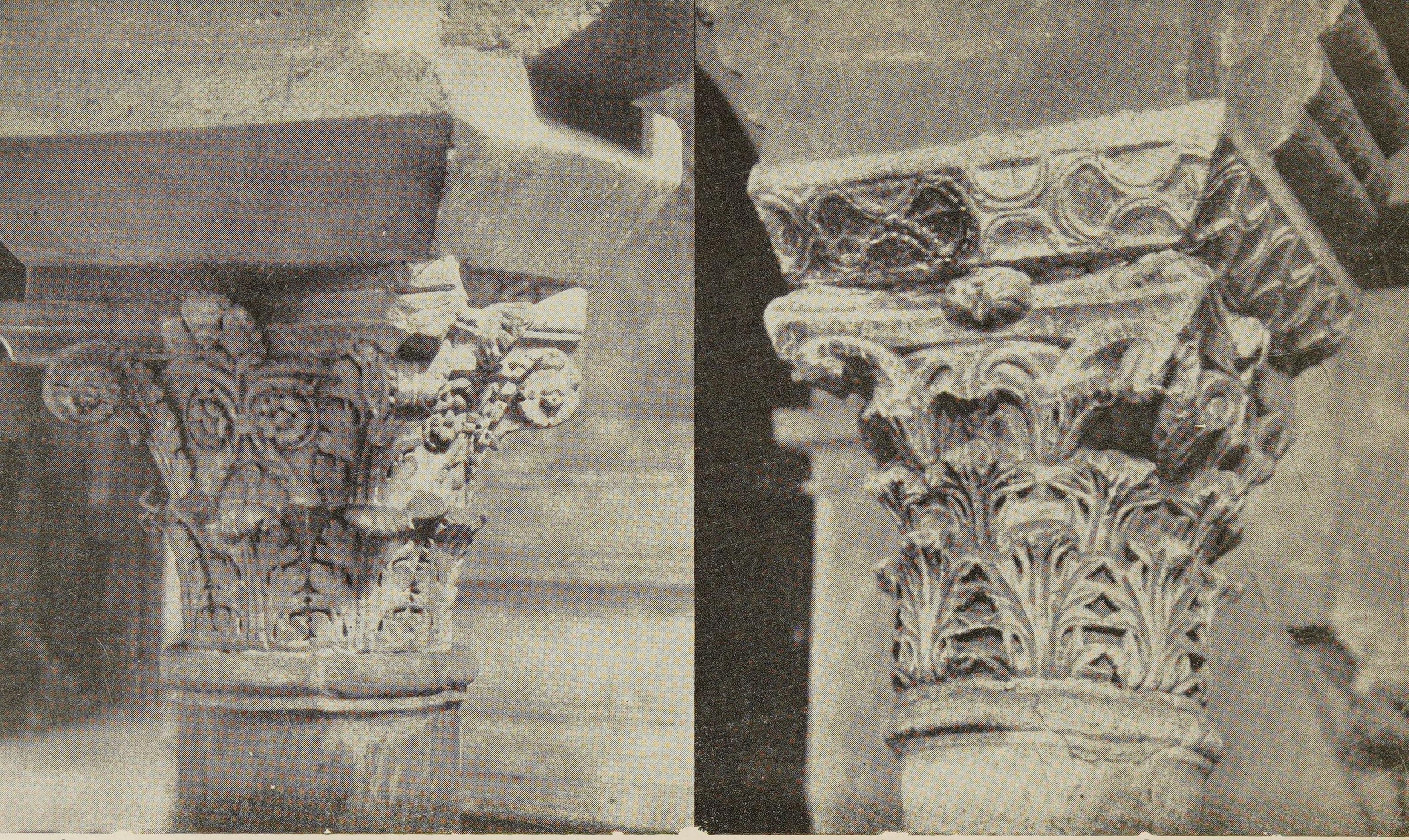
¿Velos, sombras, símbolos, apariencias? Sí, los que emplearon los poetas hispano-árabes para embellecer la realidad de las cosas que poblaban el mundo fijo y firme con que tropezaban sus sentidos y la realidad de sus nobles o torpes sentimientos, sus amores, temores, pasiones o sañas y sus miserias, esperanzas, angustias o ambiciones. ¿Velos, sombras, símbolos, apariencias? Sí, los que ideaba el virtuosismo formal de la lírica arábigo-andaluza en sus frívolas y sensuales o ascéticas y profundas poesías. Eso y nada más.

8. *Curvas de contacto entre las dos Españas: islamita y cristiana*

Ha sido frecuente la recepción de los modos de expresión, las formas literarias o artísticas, las ideas, las instituciones, las técnicas, las costumbres o las modas, de los pueblos más fuertes o más cultos por los más débiles o más atrasados. Ha bastado el contacto normal entre comunidades humanas libres, de distinto nivel vital o cultural, para que se produzcan tales adopciones o imitaciones. No han sido raros los mestizajes entre pueblos diferentes y se han dado casos de injertos o simbiosis históricas entre formas de vida de grupos humanos diversos. Pero para que estos mestizajes, simbiosis o injertos se hayan producido, han sido precisas conquistas y colonizaciones guerreras o grandes inmigraciones pacíficas. Sólo éstas o aquéllas, nunca las meras frecuentaciones marginales han logrado, y no siempre, cambiar los hábitos mentales, la sensibilidad, las apetencias volitivas, es decir, la contextura vital de los pueblos.

Castro pretende, y de haber acertado en su tesis habría logrado ofrecer una extraña excepción a esos habituales procesos históricos, que la mera convivencia vecinal de cristianos españoles y de españoles islamitas produjo una simbiosis que llegó a trocar incluso el mecanismo del pensar y del querer de los españoles. "Es sabido —escribe— que rara vez se dió una división tajante entre cristianos y moros, y que lo frecuente fué la alianza oportunista frente al enemigo común." Castro desfigura la realidad. Esas alianzas y entrecruzamientos sólo existieron en algunos breves períodos, durante las tres épocas de fraccionamiento de la España musulmana —especialmente desde la muerte de Fernando I (1065) hasta la total conquista de Al-Ándalus por los almorávides (1110)— y durante los forcejeos de los Banu al-Ahmares granadinos para salvarse de la doble amenaza de Castilla y de Marruecos. Lo normal hasta el siglo xv fué la pugna bárbara y feroz, sobre todo hasta la caída del califato y durante las dominaciones de los imperios africanos en la Península. Y ni siquiera en esas fugaces etapas de alianzas oportunistas fueron íntimos y fecundos los contactos entre moros y cristianos. Estudiaré después, en estas mismas páginas, el proceso de nuestra Reconquista como clave de la historia de España y comprobaré, cronológicamente, lo no interrumpido y perdurable del brutal choque entre islamitas y cristianos.

No es leve la dificultad que alza frente a la idea central de *España en su historia* el hecho de que la simbiosis de lo hispano-arábigo y de lo



27. – La mezquita de Córdoba, sin precisos engarces genealógicos con modelos orientales, se ha vinculado por los doctos con la arquitectura hispana premuslim y se han relacionado sus arquerías con las del acueducto emeritense de Los Milagros. En ella se emplearon además muchos elementos arquitectónicos anteriores a la invasión musulmana de la Península. Sirvan de ejemplo esos capiteles de estirpe preislámica.

28. – San Julián de los Prados, edificado en las afueras del juvenil Oviedo de principios del siglo IX, por Alfonso II el Casto (791-842), salvador de Asturias, amigo de Carlomagno e iniciador del neogoticismo que pretendía hacer del reino ovetense continuador del toledano. En "Santullano" se aúnan la tradición provincial hispana y el arte carolingio. No se usó en él quizás el arco de herradura porque triunfaba entre los islamitas enemigos.

hispano-cristiano habría debido producirse sin que los pueblos portadores de tales complejos culturales se mezclaran intensa y prontamente. Acabamos de señalar el obstáculo invencible que opone a la teoría de Castro sobre el injerto de lo cristiano-occidental y de lo oriental-muslim, la realidad de que fué previo el mestizaje de lo español-premusulmán y de lo arábigo-islamita y de que los habitantes del norte de España nunca entraron por tanto en contacto con lo islámico-oriental puro. A ese obstáculo ha de añadirse el no menos grave de que la relación de musulmanes y cristianos españoles fué, durante muchos siglos, superficial y hostil y sólo alcanzó intensidad tardíamente, cuando la cristiandad española estaba estrechamente vinculada a la cultura occidental. Recordemos el paralelo ejemplarizador antes trazado. Para valorar la tesis de Castro, a la vista de los frutos de la hispanización de América, sería preciso imaginar a los peruanos o mejicanos de los siglos XVI al XVIII transmitiendo el puro estilo hispánico de vida a otros pueblos americanos, siempre en brava lucha con ellos y reciamente vinculados a la cultura anglosajona.

Es notorio el carácter mestizo, con raíces hispanas muy vivas, de la contextura vital de los hispano-musulmanes. Sería por ello muy difícil de admitir que los cristianos del septentrión de España adoptaron los procesos de conciencia, el mecanismo de la sensibilidad y las formas de creación artística de los orientales —procesos, mecanismos y formas que nunca triunfaron integramente en Al-Ándalus— aun en el caso de que esa cristiandad norteña hubiera sido conquistada o colonizada por los islamitas peninsulares. Más inverosímil aun es la recepción de las formas de vida arábigas por gallegos, leoneses, castellanos, navarros, aragoneses y catalanes, dadas las relaciones hostiles y pugnaces que sostuvieron con los moros españoles. Y supuesto lo poco propicio de las escasas frecuentaciones pacíficas que mantuvieron con los portadores del acervo cultural islámico, antes de que los cristianos triunfaran sobre ellos.

Durante el siglo VIII y la primera mitad del siglo IX, cualesquiera que hubieran sido los contactos entre los cristianos libres del Norte de España y los islamitas del Sur, éstos no habrían podido transmitir a los montañeses del septentrión formas de vida arábigo-orientales, porque estaban todavía por arabizar, como queda indicado. Los orientales eran aún en Al-Ándalus una casta dominadora, una minoría reducida —incluso en Córdoba donde constituían una pura colonia militar con su juez propio— que naturalmente no había podido cambiar la contextura vital de los millones de españoles señoreados por ellos. Lo acredita la comprobada perduración, entre éstos, de las viejas características temperamentales de sus

más remotos abuelos de hacía un milenio. Mas aunque Al-Ándalus hubiera estado poblado de árabes puros o de puros orientales, la falta de frecuentaciones duraderas y fecundas entre los cristianos septentrionales y los habitantes de la España musulmana antes de mediados del siglo IX, siempre habría impedido el comienzo de la simbiosis de que Castro hace derivar lo hispánico.

El lento mestizaje de lo hispano-godo y lo arábigo-oriental en Al-Ándalus había dado pocos frutos aún hacia la fecha acotada, cuando comenzaron a establecerse nexos sanguíneos y culturales entre las dos Españas, y comenzaron a menudear relaciones entre ellas a través del desierto fronterizo que las separaba.

Durante la segunda mitad del siglo IX se produjo una notoria corriente migratoria mozárabe a tierras leonesas y muy pobres migraciones parejas a los otros países cristianos: a Cataluña y a Portugal, por ejemplo, pues Castilla y Navarra apenas vieron aparecer por sus tierras a tales cristianos moradores en Al-Ándalus. Facilitaron esas inmigraciones los primeros contactos de alguna importancia con la cultura hispánica meridional de los españoles septentrionales que habían de hacer España. Castro no es el primero en abultar los frutos de esa colonización en el Norte de algunas masas mozárabes, pero nadie lo ha exagerado como él, hiperbólicamente. Importa reducir a su justa proporción la posible eficacia de tales desplazamientos.

Cierto que algunos mozárabes andaluces gustaban ya a la sazón de las letras de sus dominadores. Pero esos conformistas y colaboracionistas no abandonaron sus cómodas posiciones cerca de los detentadores del poder y la riqueza. Emigraron al Norte los mozárabes más rebeldes al contagio de las esencias vitales de la minoría de orientales y berberiscos que señoreaban Al-Ándalus y, en especial, grupos, más o menos exaltados, de las provincias fronterizas, adonde apenas habían llegado todavía las formas de vida arábigas.

Como queda probado, la inmensa mayoría de los peninsulares, incluso los renegados o maulas, vivían aún conforme a los viejos módulos de su existir preislámico. ¿Qué pudieron llevar a los cristianos septentrionales esos grupos migratorios salidos de las masas mozárabes menos adaptadas a las esencias vitales de la España muslim? Algunos nombres personales, algunas palabras árabes con que designaban objetos u oficios del vivir diario, algunas costumbres y algunas técnicas o saberes: de estirpe andaluza preislámica las más de ellas —tal era el caso del arco de herradura— y de reciente importación arábiga las menos. Mal podían transmi-

tir estilos de vida o de pensamiento islámico-orientales quienes por salvaguardar los suyos huían de Al-Ándalus portadores de sus tradiciones, sus libros y sus reliquias, como ha demostrado Gómez Moreno y estudia ahora Gonzalo Menéndez Pidal. La inmigración mozárabe de las últimas décadas del siglo IX no pudo, por tanto, ni siquiera iniciar la simbiosis o injerto de que Castro hace derivar el alma de España.

En el siglo IX se anudaron también vínculos políticos y fueron frecuentes los contactos entre los reyes cristianos de Oviedo y Pamplona y los muladíes y mozárabes de las fronteras de Al-Ándalus. Pero sería peregrino tener por activos agentes de difusión de orientalismo islámico, entre vascones, castellano-leoneses y galaico-portugueses: a los renegados del valle del Ebro, regidos por los descendientes de un conde visigodo, orgullosos de su abolengo y atados por dobles lazos de sangre a los Arista de Navarra; a los mozárabes de la Alcarria, que no cabe imaginar transidos de esencias culturales arábigas; a los toledanos, siempre en altanera rebeldía contra los emires hasta el 933; o a los muladíes del Guadiana, acaudillados por un español a quien en Córdoba llamaban, despectivamente, "El Gallego".

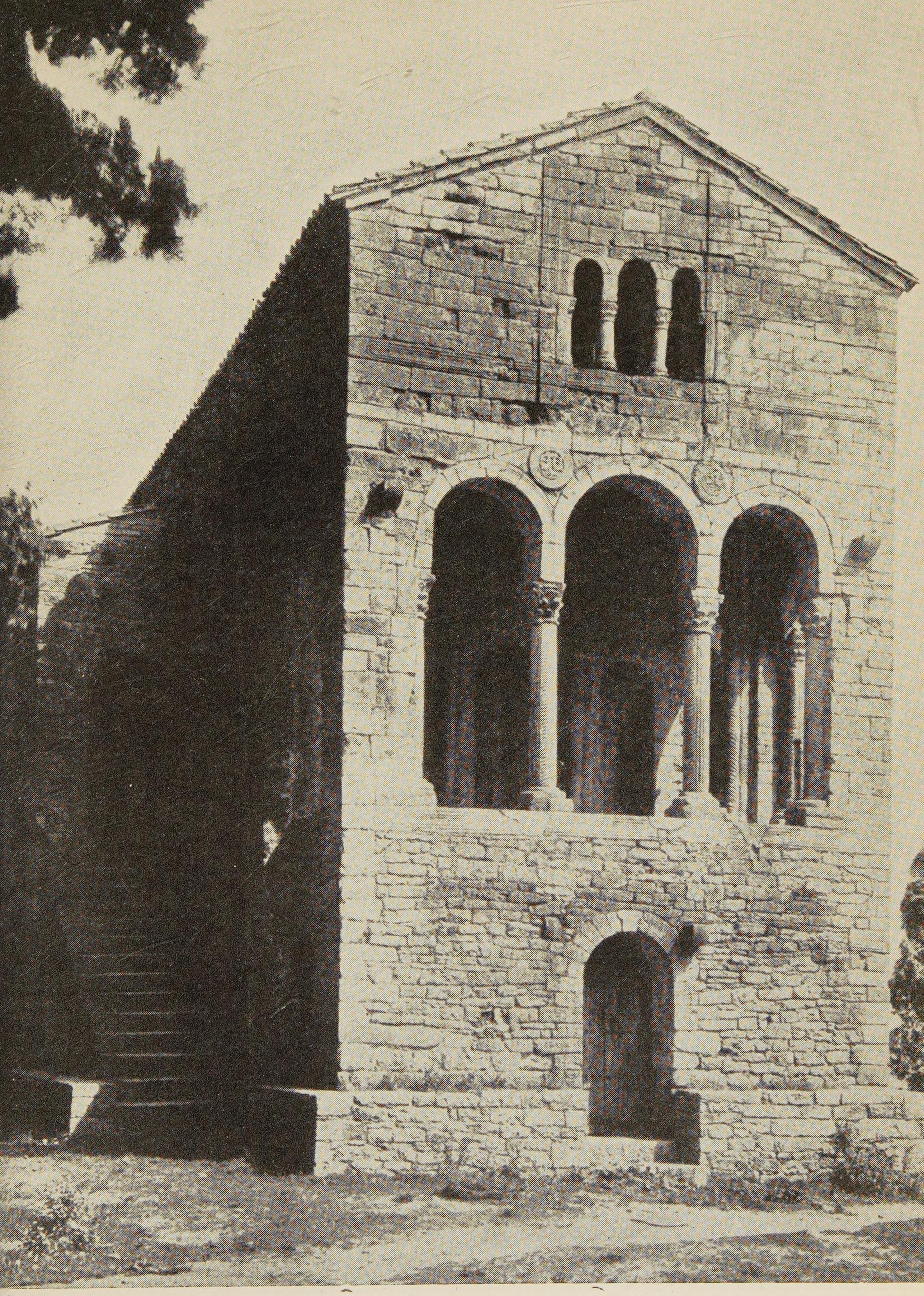
En las décadas inmediatas, según los mejores conocedores de la historia hispano-musulmana, mientras se detenía o proseguía con ritmo muy lento la orientalización de Al-Ándalus, transcurrió más de medio siglo de bárbaras pugnas entre cristianos e islamitas, nada propicias a infiltraciones y contagios culturales. En los intervalos de la lucha perduraría el comercio de objetos de lujo, iniciado en las décadas anteriores, en manos de mozárabes o judíos e inoperante para alterar el estilo vital de los norteños. Sólo en los cuatro decenios postreros del siglo X menudearon embajadas y viajes a Córdoba, se repitieron las intervenciones militares musulmanas en las discordias civiles de los reinos cristianos y se llegó a los pactos y a las sumisiones humillantes. Pero, cuidado, no es lícito abultar las consecuencias de tales viajes, intervenciones y pactos en orden a la adopción por los cristianos del Norte de hábitos mentales y emotivos islámicos. No pudieron provocar cambios decisivos en la cristiandad peninsular: tres viajes regios, uno, el de Ordoño IV, sin retorno; algunas embajadas de abades o nobles, ignorantes del árabe, que sólo podían entenderse en Córdoba mediante intérpretes mozárabes, y que, por orden califal, permanecían forzosa y celosamente aislados de todo contacto con los hispano-musulmanes durante su viaje; dos o tres intervenciones militares en León que chocaron naturalmente con la sañuda resistencia y la perdurable saña de la mayoría despojada del poder; la fugaz y forzada sumisión

a Almanzor de algunos magnates colaboracionistas que el pueblo regalaba con su odio, como acredita el Cantar de los infantes de Lara; y el servicio bajo las banderas de Ibn Abi 'Amir de algunos miles de soldados cristianos, que muy rara vez volvieron después al Norte áspero y hostil.

Pudieron imitarse las modas de Al-Ándalus por la minoría de poderosos señores que en todas las sociedades del ayer y del hoy han estado y están prontos a sucumbir a las tentaciones del lujo foráneo. Pero de esa imitación a la adopción del proceso mental y del mecanismo emotivo de los islamitas del Oriente hay un abismo que no cruzaron los pueblos cristianos del Norte de España. Nunca habrían podido transmitirles los hispano-muslimes la mecánica intelectiva y volitiva oriental en su pureza, porque, como queda dicho, no la habían aceptado ellos aún. Pero ni siquiera les transmitieron la suya mestiza. Puedo afirmarlo sin temor a la réplica por lo que hace al reino leonés, que abarcó desde Navarra hasta las costas atlánticas y del Mondego y el Duero hasta el Cantábrico. Me permiten tan rotunda afirmación los miles de documentos anteriores a 1035, que nos descubren las corrientes íntimas del pensar y del querer de la cristiandad galaico-portuguesa, astur-leonesa y vasco-castellana.

Apenas comenzadas las revoluciones cordobesas intervinieron en ellas castellanos y catalanes. Los primeros entraron en Córdoba aliados con los berberiscos y los segundos en alianza con los eslavones. Por primera vez huestes cristianas conocieron *de visu* la gran ciudad hispano-islamita. Unos y otros, los catalanes sobre todo, llevaron a sus tierras "recuerdos" de la capital del califato; el conde Sancho Garcés, algunas cantadoras y bailarinas, regalo del califa Sulayman que él había ayudado a entronizar, y el gusto por las modas andaluzas que probablemente le habían deslumbrado. Pero ¿quién se atreverá a pensar que tan breves intervenciones militares pudieron provocar efectos perdurables en el estilo de vida de los cristianos del Norte? Admitirlo equivaldría a suponer que unas semanas de vida en París, Londres o Nueva York de algunas tropas extranjeras y la adquisición en tales ciudades de mayor o menor cantidad de objetos de lujo –lo eran las cantadoras y bailarinas del conde de Castilla– podrían influir ni poco ni mucho en la psiquis de las comunidades históricas a que pertenecieran los cuerpos expedicionarios.

Las revoluciones cordobesas que provocaron la caída de los Amiríes aumentaron las posibilidades de contactos fecundos entre islamitas y cristianos. Por dos causas. Porque se acentuaron las frecuentaciones entre ellos con las recíprocas interferencias de los dos grupos de españoles, románicos y arábigos, en los asuntos interiores de sus vecinos. Y porque la



29. – Palacio de Ramiro I (842-850) en la colina del Naranco que domina el valle donde se alza Oviedo. Revela dos tradiciones artísticas distintas: una nacional, asturiana, manifiesta en las iglesias del Rey Casto, y otra romana tardía, con influencias del Oriente cristiano. El nieto de su constructor, el rey cronista Alfonso III, declaraba, orgulloso de sus bóvedas, que no había ningún edificio parejo en la España muslim.

30. – Santa Cristina de Lena (Asturias), obra del mismo arquitecto de los edificios ramirenses del Naranco. Su interior, con bóvedas de cañón, tiene la misma organización que la gran sala del palacio de Ramiro. En ella se aprovecharon, como pretiles, relieves visigodos del siglo VII. Edificada en los montes astures atestigua el ímpetu constructor de la minúscula monarquía ovetense.

caída del califato y la formación de los reinos de Taifas, al crear en las ciudades de las fronteras núcleos políticos y culturales vigorosos, intensificaron la arabización de los millones de islamitas fronterizos con quienes comunicaban más frecuentemente los cristianos del Norte.

No es lícito sin embargo desfigurar hiperbólicamente la trascendencia de esos dos procesos. En el mestizaje de lo peninsular preislámico con lo arábigo-islamita, mientras acabaría triunfando lo oriental en las minorías dirigentes de estirpe no hispánica, dejaría huellas más firmes lo español en las grandes multitudes de abolengo hispano. Castro no podrá discutir que los cristianos septentrionales, más que a los príncipes, magnates, poetas, filósofos, juristas o alfaquíes del ombligo de Al-Ándalus, ya en el siglo XI más o menos profundamente arabizados aunque todavía con mucha savia vital española —recuérdense las pruebas alegadas en apoyo de tal afirmación— frecuentarían a las masas populares de las fronteras, sus hermanos de raza y tanto menos intensamente orientalizados cuanto mayor fuera su apartamiento del centro geográfico del califato.

Por ello se entendieron bien los moros de Tudela con el conde de Castilla Sancho Garcés y no, como pretende erróneamente Castro, porque aquél y sus antecesores hubieran cultivado los valores humanos que los musulmanes estimaban. Ni Sancho Garcés, ni su padre, ni su abuelo, los más acérrimos enemigos que tuvieron siempre los cordobeses entre los cristianos del Norte, tomaron jamás como arquetipos de vida a los caudillos del Sur; ni siquiera el primero, que aceptó algunas costumbres de Al-Ándalus. Castellanos y tudelanos se entendieron bien —sin duda en romance que hablaban por igual— porque unos y otros, por cima de sus diferencias religiosas, estaban unidos por una herencia temperamental idéntica, que enraizaba sus formas de vida en la tradición hispano-preislámica.

Por ello aunque la Zaragoza de los Banu Hud, el Toledo de los Banu Di-l-Nun y el Badajoz de los Banu Al-Aftas se hallasen más arabizados que dos siglos antes —cuando en el IX vivían bajo el caudillaje de los Banu Qasi visigodos, los Banu Marwan "gallegos" y sus contemporáneos los rebeldes toledanos— es seguro que, por el origen mestizo de las formas de vida de los moradores en los tres reinos fronterizos, nunca pudieron llegar a ser instrumentos activos de fecunda orientalización de los cristianos sus vecinos.

Hasta la conquista de Toledo los contactos entre islamitas y cristianos se redujeron, además: a las fugaces intervenciones de castellanos y catalanes en Córdoba en los comienzos de la larga etapa de las revoluciones

cordobesas, intervenciones que duraron algunas semanas; al cambio de diversas embajadas entre los reyes Fernando I, Sancho II y Alfonso VI y los reyezuelos musulmanes; a la ocasional ayuda militar prestada por los dos últimos a algunos príncipes islamitas; a las entrevistas protocolarias de Alfonso VI con los soberanos de Toledo y de Granada; a la recepción de algún ilustre mozárabe en el cortejo del rey leonés; a la vida en las cortes moras de algunos aventureros castellanos; a la intervención, en el Levante moro, del Cid y sus mesnadas, y a la presencia ocasional en tierras cristianas de algunos mercaderes y esclavas o esclavos musulmanes. Fueron sobradas tales frecuentaciones para que se imitaran en el Norte los trajes, las modas, el lujo de los islamitas españoles y para que se adoptaran algunas de sus expresiones, de sus costumbres, de sus técnicas o de sus usos políticos. ¿Pero podrá nadie creer que tales fugaces y efímeros contactos pudieron orientalizar los procesos de conciencia, la sensibilidad, el mecanismo volitivo, las formas de creación artística, en una palabra la contextura vital de los cristianos libres del Norte?

No debe olvidarse que coincide tal etapa de la historia de los reinos cristianos de España con la anudación de vínculos cada vez más firmes y de relaciones cada vez más prietas con la cristiandad y la cultura occidentales. Será así más difícil sobrevalorar la acción de las leves frecuentaciones de los moradores en el Norte y en el Sur de España, durante ese período, en la transformación de la trinidad de potencias anímicas de los septentrionales: razón, sentimientos < emociones, e impulsos < instintos <sensaciones orgánicas. Y aumentará la duda sobre la eficacia de tales comunicaciones para provocar el injerto cristiano-musulmán de que Castro hace surgir lo hispánico.

Sólo pudo producirse el mestizaje étnico y espiritual cristiano-islámico cuando, tras las conquista de los reinos de Toledo (1085) y Zaragoza (1118), se incorporaron a los dos reinos de Castilla y de Aragón algunas masas mozárabes y empezó a haber mudéjares: es decir, cuando comenzaron a vivir dentro de las comunidades nacionales románicas grupos de españoles cristianos (mozárabes) o islamitas (mudéjares) más o menos orientalizados. Pero anterior a tales conquistas fué el comienzo de la estrecha vinculación de la España cristiana con la cultura de Occidente. Las raíces de la nueva encina hispánica tomaban ya jugos vitales de la tierra europea mediante el continuo afluir de peregrinos y de cruzados y mediante las macizas inmigraciones de ultramontanos o francos. Se establecieron en todas las ciudades y villas de la España cristiana y muy especialmente en Toledo –lo acredita el fuero– y en Zaragoza –acaba de probarlo Laca-

rra—, colonizaron intensivamente sus monasterios, asumieron la dirección de la clerecía nacional desde abadías y obispados, gobernaron Galicia y Portugal, interfirieron la vida de la corte desde el tálamo regio e hicieron sentir profundamente la huella de su garra en la vida espiritual y material de las dos monarquías de Aragón y Castilla, como acaba de registrar de nuevo Defourneaux. ¿Cabe dudar del enorme contrapeso que esas inmigraciones constituirían frente al posible influjo de dos minorías, una desvitalizada por cinco siglos de servidumbre y otra recién vencida y humillada?

Es muy dudoso que los mozárabes y los mudéjares pudieran contrarrestar decisivamente esa renovación intensiva de la occidentalidad ancestral de los cristianos de España. Los mozárabes toledanos se habían habituado a hablar y escribir el árabe, la lengua de sus dominadores, y conservaron tal costumbre después de la toma de Toledo porque se acogieron a ella nuevas masas de mozárabes, emigradas de Al-Ándalus huyendo de las persecuciones almorávides —a mediados del siglo XII vivían en Toledo tres obispos andaluces, entre ellos el último de Sevilla— y muchos judíos arabizados, también llegados del Sur huyendo de la barbarie almorávide y de la saña almohade sobre todo. Y tanto por la fuerza del hábito como para no perder un instrumento criptográfico defensivo frente a la orgullosa y triunfante inundación de su ciudad natal por castellanos, gallegos y francos. Pero sabemos de su fidelidad a la tradición prearábiga de la Toledo visigoda; la atestiguan su regimiento por el Fuero Juzgo y la conservación de crónicas y de leyendas góticas aprovechadas por el autor de la Pseudo Isidoriana. Y los mozárabes granadinos, incorporados al reino de Aragón por Alfonso el Batallador después de su fracasada expedición a Andalucía, acreditaron en sus relaciones con el aragonés su hostilidad irreductible a los islamitas y a lo islámico. ¿Podremos juzgar a unos y a otros capaces de arabizar la contextura vital de los cristianos libres del Norte, reforzados en sus tradiciones premuslimes por los inmigrantes ultrapirenaicos?

Y debe recordarse que las minorías mudéjares eran masas vencidas y sometidas que ni estaban lo bastante orientalizadas para compensar la acción intensa de lo occidental al sur del Pirineo, ni tenían el ímpetu vital y la superioridad cultural precisas para, no obstante su sumisión y vencimiento, conquistar espiritualmente a sus conquistadores.

Habría podido producirse tal vez un vuelco decisivo a favor del triunfo de lo oriental en el equilibrio de las fuerzas culturales y vitales —hispano-primitivas, cristiano-occidentales y arábigo-islamitas— que se dispu-

taban el dominio de España hacia el año 1200, si las grandes ciudades del Guadiana y del Guadalquivir, conquistadas en el siglo XIII, hubieran arrojado el peso de las numerosas masas de sus pobladores en uno de los platillos de la balanza. Eran centros urbanos muy populosos y ricos, constituían viejos focos del saber y del arte hispano-musulmanes, se hallaban suficientemente orientalizados y gozaban de gran prestigio en la España cristiana. Su conquista pudo reforzar las esencias arábigas en el complejo cultural y vital hispano hasta poner en dramático peligro la occidentalidad del alma española.

Castro se detiene con fruición a recalcar la importancia histórica de la ocupación de Córdoba, de Sevilla y de las otras ciudades andaluzas en el siglo XIII, por creer que tales conquistas fueron lo que habrían podido ser en verdad: factores decisivos de la fecunda simbiosis de lo occidental con lo oriental en el suelo de España. Lástima que la realidad histórica no venga en apoyo de esa tan sugestiva teoría. Porque esas ciudades, populosas y ricas, fueron vaciadas de sus habitantes por los conquistadores castellanos. Sus arabizados pobladores abandonaron sus viejos solares para refugiarse en las tierras libres del reino de Granada o cruzar el Estrecho y establecerse en África. Y por ello dejaron de constituir focos intensos de irradiación y de contagio del estilo vital arábigo-islamita.

Invito a Castro a leer el libro que acaba de publicar Julio González sobre el *Repartimiento de Sevilla.* Al socaire de la edición y análisis de este texto ha estudiado documentalmente la repoblación de las tierras andaluzas conquistadas por Fernando III y por Alfonso X. Como resumen de su pormenorizada investigación escribe: "La renovación de Andalucía en el siglo XIII es profunda y radical. Los castellanos hacen de ella una prolongación de Castilla, con su sangre, su lengua, sus creencias, su economía, su derecho, su indumentaria, su arte, sus costumbres. Lo antiguo, si no desaparece en casi su totalidad, difícilmente se percibe."

Julio González va examinando la conquista de esa Andalucía del Guadalquivir; prueba cómo la inmensa mayoría de las poblaciones de alguna importancia fueron vaciadas por sus habitantes moros y señala que no fué duradera su permanencia en las plazas cuyas capitulaciones les permitieron seguir viviendo en sus hogares. Se sublevaron en 1264 contra Alfonso X, de acuerdo con el rey de Granada, y tras su vencimiento se dieron por rotos tales pactos y se les expulsó en masa, pues era demasiado peligrosa la presencia de posibles enemigos en zonas fronterizas, siempre amenazadas y con frecuencia luego combatidas por granadinos y benimerines.

González traza un mapa expresivo de tales primeras y segundas forzosas emigraciones de las poblaciones islamitas andaluzas y señala los excepcionales y reducidísimos núcleos rurales en que perduraron algunos musulmanes después de ese año decisivo de 1264.

Gracias a González conocemos al pormenor la amarga historia de esos desplazamientos moros y de la posterior repoblación cristiana. En Sevilla, por ejemplo, donde no había mozárabes ni judíos cuando fué conquistada por San Fernando en 1248 –porque los habían perseguido y forzado a emigrar almorávides y almohades–, como los musulmanes hubieron de abandonar todos sus hogares, la ciudad estuvo tres días totalmente vacía, según atestigua Al-Himyari. ¡Trágico y fecundo silencio el de esa gran urbe, la más rica y populosa de España y una de las más grandes de Europa! Después fué repoblada por cristianos y fueron repobladas también la larga serie de villas y aldeas de su extensísimo término o alfoz.

Conocemos hoy, gracias al Repartimiento y a los cientos de documentos utilizados por González, la patria de los nuevos pobladores de Sevilla. Procedían especialmente de tierras castellanas. Acudieron a ella también gentes de Galicia, de Portugal, de Aragón, de Cataluña, de Italia, de Francia y muchos judíos. Otro expresivo mapa presenta en síntesis rápida el cuadro de las plazas de donde salieron los colonizadores de la gran ciudad del Guadalquivir y de su alfoz. Y aunque no con igual detalle conocemos también la total repoblación de los otros centros urbanos andaluces. Según la Crónica Latina, Córdoba "nobis habitatoribus implenda erat, gente maurorum subito evacuata". Y según el Toledano, fueron a poblar Córdoba, desde toda España, como a bodas reales.

Fué tan grande el tirón dado en el viejo solar del reino por la despoblación y repoblación de la Andalucía del Guadalquivir, que se clarearon mucho las filas de sus habitantes y se resintió considerablemente la economía castellana.

Al cabo de los años volvieron algunos moros a Sevilla, pero la morería sevillana fué insignificante. Lo demuestran las cifras del impuesto que pagaban a los reyes. Ascendía aquél a 5.500 maravedís mientras los judíos de la ciudad pechaban 113.333. Y como los noventa judíos que habitaban en Jerez contribuían a las arcas reales con 5.000 maravedís, podemos calcular el número aproximado de los moros que llegaron a vivir en Sevilla, cuando Castro supone a la vieja ciudad mora influyendo decisivamente en la mudanza de la contextura vital de los cristianos españoles.

Quedaron moros en Murcia y en el Algarve de Niebla, dos viejos reinos que se habían sometido por capitulación, pero que también se sublevaron

contra Alfonso X y que también fueron vencidos y castigados. Y quedaron asimismo algunos núcleos rurales aquí y allá en el interior de Andalucía y en Extremadura, y muchos en Valencia y en el nuevo Aragón. Pero ni aquéllos ni éstos, por su escasa potencia cultural, dada su condición campesina y arrabalera, nunca pudieron ser agentes activos de orientalización de los conquistadores aragoneses o castellanos.

El reducido grupo de artistas o artesanos que permanecieron al servicio de la aristocracia o de la clerecía venidas a poblar en tierras andaluzas, pesaron muy poco para poder cambiar, digámoslo con palabras vulgares, las cabezas y los corazones de los cristianos a quienes servían.

Y no se arguya por Castro contra esta realidad aludiendo al arte mudéjar que triunfó en Andalucía, que se propagó por Castilla la Nueva y a las veces hasta pasó los puertos de la Cordillera central y apareció en el valle del Duero. Vacías de sus moradores musulmanes, allí estaban sin embargo intactas y deslumbrantes las ciudades andaluzas. Su belleza sedujo a sus conquistadores —andando el tiempo había de seducir a los españoles la belleza de las ciudades italianas por ellos conquistadas o visitadas— y gustaron de imitar las construcciones y el lujo de los interiores que tenían delante de los ojos. El arte gótico, triunfante en el Norte, era caro porque exigía el acarreo y talla de la piedra, que escaseaba y a veces faltaba en algunas zonas de las dos mesetas, mientras el arte arábigo, que no requería sino ladrillo, madera y yeso, era más barato y se prestaba más para el juego de la ornamentación. Por ello pronto lo practicaron no sólo los operarios musulmanes —no discutiré la presencia en Castilla de algunos alarifes moros después de leer a Torres Balbás— sino a la par los obreros cristianos; consta, por ejemplo, la procedencia no andaluza de constructores del alcázar sevillano. Y por ello, naturalmente el desarrollo del mudejarismo artístico no arguye perduración de numerosos y nutridos grupos musulmanes y menos aun la victoria de una contextura anímica y vital de signo islámico en los reinos cristianos españoles. El reciente y magnífico libro de Lapeyre sobre la "Geografía de la España morisca" ha venido a demostrar lo reducido de las masas mudéjares en tierras castellanas. En 1609 al realizarse la expulsión de los moriscos, sumados los que habitaban de antiguo en los reinos integrantes de la Corona de Castilla a los granadinos obligados a emigrar a ellos después de su levantamiento y derrota de 1570, no constituían sino el 1,5 % de la población cristiana del país. Y es seguro, claro está, que esa proporción sería mucho menor antes de la toma de Granada. La forma en que se llevaron a cabo la reconquista y la repoblación castellanas explica esa realidad demográfica. Pero aunque ella hu-

biese sido diferente nunca el mudejarismo artístico nos forzaría a suponer a los castellanos mudejarizados espiritual y vitalmente. Por el libro de Lapeyre sabemos que en 1609 los moriscos alcanzaban a constituir el 20 % de la población cristiana de Aragón y el 33 % de las masas cristianas de Valencia, en los dos reinos quedan muchas huellas de mudejarismo arquitectónico y sin embargo ni la tierra aragonesa ni la valenciana nos envían claras huellas de mudejarismo cultural y vital.

Durante los siglos XII y XIII la España cristiana, aunque inserta ya dentro de la órbita de la cristiandad occidental, se sintió en verdad tironeada con fuerza por el brillo de la cultura islámica, al mismo tiempo que sostenía un bárbaro duelo con los imperios africanos, portadores entonces de la fuerza política y guerrera del Islam. No seré yo quien niegue la profundidad y la eficacia de la influencia de la civilización hispano-musulmana en la hispano-cristiana y a través de ella en la civilización europea; he procurado registrar esa influencia con celo y con placer en mi *España Musulmana.*

Pero, cuidado, he escrito *influencia*, lo que equivale a decir, adaptación, recepción, imitación; y me he referido al conjunto de ideas, formas artísticas, ciencias, técnicas... del acervo cultural islámico peninsular. Era tarde para que cambiara la contextura vital, el estilo de vida de los cristianos españoles, que había madurado en seis siglos de batalla frente al Islam peninsular, al acentuarse, revalorizarse, vivificarse... o atenuarse, mudarse, anquilosarse la herencia temperamental hispano-goda. Nunca habrían podido además cambiar el mecanismo del pensar, del sentir y del querer de esos rudos guerreros norteños la filosofía de Averroes, la mística de Ibn 'Arabi y el arte almohade.

Después, la decadencia vital y cultural del Islam español y el despliegue esplendoroso de la civilización occidental hicieron sentir cada vez con mayor fuerza a la cristiandad española la seducción de lo europeo a la par que mermaban la atracción de lo islámico. Y a la postre acabó produciéndose una corriente cultural de signo contrario a la antigua —ahora de los reinos cristianos al reino moro de Granada—, una corriente cultural que llegó a castellanizar el último jirón del Islam peninsular en el tránsito de los siglos XIII al XIV, según ha señalado García Gómez.

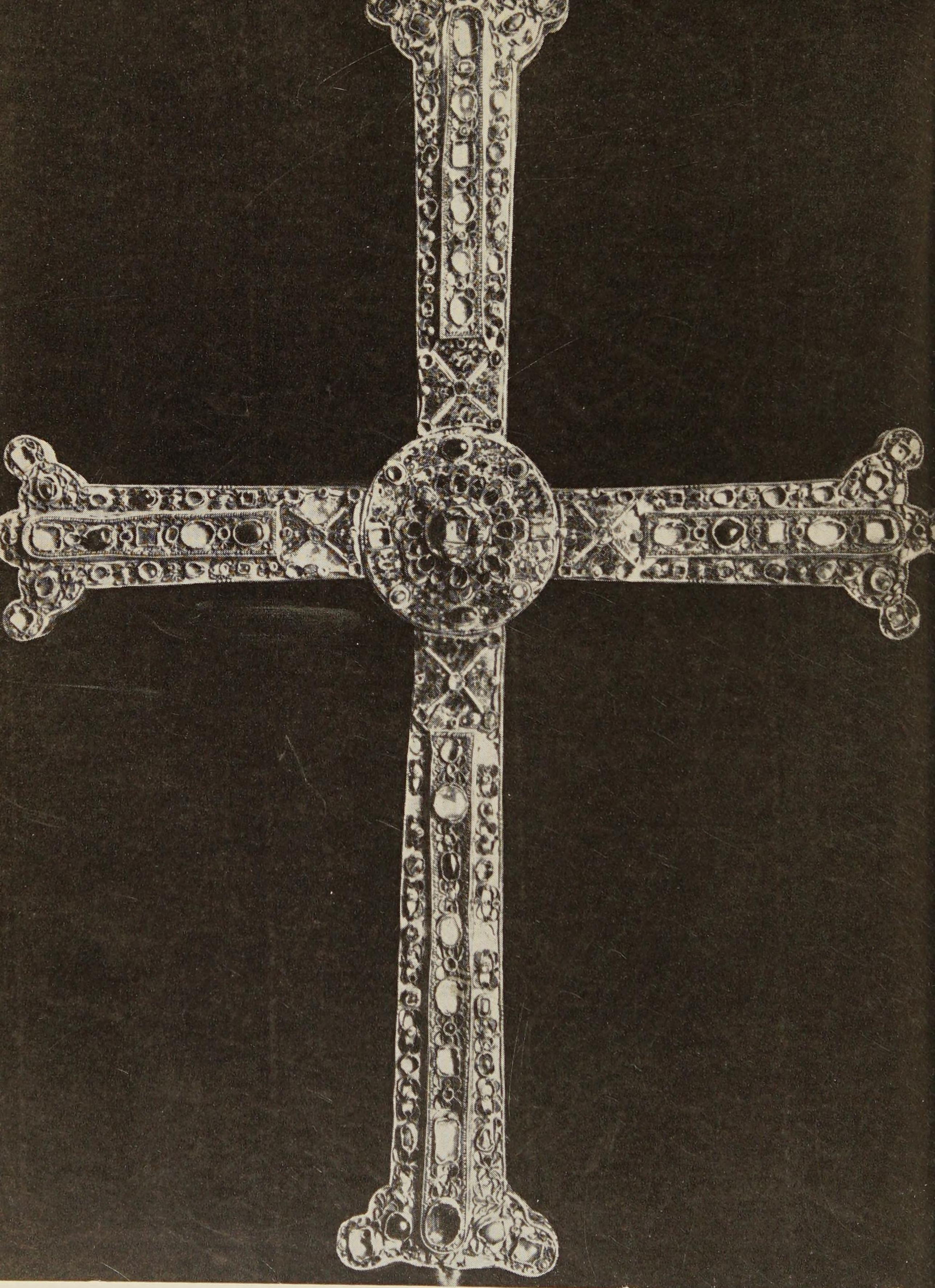
A principios del siglo XIV los embajadores de Jaime II de Aragón aseguraron al papa Clemente VII, con ocasión del Concilio de Viena, que de los doscientos mil habitantes de la ciudad de Granada apenas si había quinientos que fuesen hijos y nietos de moros, es decir de pura raza arábiga. Aunque supongamos tal cifra muy alejada de la verdad siempre

resultaría que los españoles de hacia mil trescientos tenían todavía conciencia del hispanismo racial —y por lo tanto vital— de los musulmanes andaluces. No podemos olvidarlo los españoles de hoy.

Sin embargo, por lo multisecular de su arabización, tras la caída del reino de Granada, los últimos portadores de la tradición hispano-islamita, los moriscos, pudieron constituir focos de contagio de prácticas muslimes entre los cristianos con quienes convivían. Fórmulas puras y espurias del misticismo musulmán-español dejaron por ello algunas huellas entre los místicos y los alumbrados cristianos del siglo XVI. Mas precisamente cuando era más fácil el mestizaje y el injerto entre los dos pueblos, hubo de ser menos fecunda la simbiosis entre los dos módulos primitivos de existencia románica y arábiga. Porque los moriscos no pudieron librarse de la presión vital de la sociedad cristiana dentro de la que vivían; y porque eran ya muy hondos los cauces de la vida española para que pudiera alterarlos la presencia de una minoría vencida y dominada, la mayor parte de la cual estaba integrada por los granadinos obligados a emigrar después de 1570 y constituía, como han señalado Lapeyre y Chaunu, un subproletariado desarraigado y flotante. Entre esa minoría y la cristiandad llegó a la postre a haber, más que la vivaz contraposición entre dos mundos vital y culturalmente enfrentados, la diferencia que separa siempre al grupo señoreado —como tal obligado a ganarse duramente la vida en oficios de paz— y la casta de los dominadores, en quienes priva el espíritu señorial y guerrero.

Poco a poco fueron extinguiéndose por ello los últimos ecos de la arquitectura mudéjar; sólo perduraron algunas artes industriales de abolengo moro; y muy esporádicamente algunos cristianos de tierras extremeñas —en ellas hubo gran cosecha de alumbrados— y de tierras toledanas —San Juan de la Cruz, nacido en Fontiveros (Ávila) vivió luego en Yepes— recogieron algunas chispas teoréticas o expresivas de los sadilíes o de los místicos moriscos, si es que mi coterráneo conoció la tradición islámica, lo que niega hoy Paul Nwyia.

31. – Alfonso III (866-910) según el "Libro de los Testamentos" del obispo Pelayo de Oviedo. El Rey Magno llevó las fronteras del reino de Asturias al Duero y al Mondego. Ese avance permitió repoblar toda la extensa zona que había estado yerma durante más de un siglo. Fué en esas tierras nuevas donde surgió la singular sociedad que sirvió de cimiento a la singularidad de nuestra historia.



32. – Cruz de la Victoria mandada labrar por Alfonso III en 908 para la catedral de la sede regia, Oviedo. La orfebrería asturiana fué obra de artistas locales y ultrapirenaicos. Ya en fecha tan temprana lo occidental vivificaba la tradición autóctona española, al margen de toda influencia de la España islamita.

Capítulo IV

NO SE ARABIZA LA CONTEXTURA VITAL HISPANA

1. Lo hispano-muslim frente a lo hispano-cristiano

No; la contextura vital hispana no pudo arabizarse. Quedan registrados los obstáculos que se opusieron a su arabización. La estructura funcional de los peninsulares estaba ya firmemente acuñada cuando en 711 pusieron pie en Gibraltar los berberiscos de Tariq. Lo arábigo-islámico era todavía flúido e impreciso. Llegaron a España muchos grupos humanos recién convertidos al Islam y todavía sin arabizar. Lo hispano premuslim perduró vigoroso. Fué lentísima la arabización cultural de los españoles sometidos al señorío del Islam y su arabización vital o se realizó muy tarde o no se realizó jamás. Se diferenciaron por ello, claramente, lo islámico-oriental y lo islámico-español. Fueron esporádicas y nada fáciles las posibilidades de comunicación entre las muslimería y la cristiandad españolas. No pudo ésta recibir de aquélla sino una forma de vida mestiza. Y fué por tanto muy difícil que lo musulmán de Oriente penetrara hasta la España cristiana e influyera en ella decisivamente.

Confío en haber demostrado cuanto queda dicho. Pero urge ahora indagar cuáles fueron los corolarios históricos de esa realidad. Y no existe sino un camino para alcanzar a conocerlos: el examen de la auténtica estirpe de aquellas características hispanas que se han hecho derivar de lo arábigo-islámico; para comprobar si enraizan en verdad en lo muslim o si tienen origen diferente. En esa senda voy a seguir topando con Castro. Lo lamento por duplicado. Por lo ingrato de todo enfrentamiento personal y porque temo fatigar al lector con mis forzadas réplicas.

Pero ha sido mi viejo colega madrileño el último en estudiar los contactos entre lo islámico y lo hispano. Y nadie puede inquirir el enigma histórico de España sin apartar de su camino las teorías de *España en su historia.*

Las limitaciones de la infiltración de lo islámico-oriental en la España

musulmana y la naturaleza exacta del desigual mestizaje cultural y vital hispano-árabe que en ella triunfó con el correr del tiempo, lastraron inexorablemente las posibilidades de arabización vital y cultural de la España cristiana. Si en tres siglos no habían dilapidado por entero los islamitas españoles su herencia temperamental premuslim y el pensamiento teológico y las concepciones filosóficas de Oriente sólo habían hallado eco limitado en Al-Ándalus y hasta los más arabizados y más cultos musulmanes peninsulares descubrían en carne viva su hispanismo y hasta tenían conciencia de su occidentalidad —Ibn Hazm escribió: "mi defecto es que mi Oriente es el Occidente"—, será obligado poner sordina a las desmesuradas conclusiones que han llegado a deducirse del paralelo entre lo hispano-islámico y lo hispano-cristiano. Ese paralelo es extremadamente tentador, pero no es menos arriesgado y peligroso. Lo es siempre todo parangón entre pueblos y culturas diferentes. Con razón ha dicho Ortega y Gasset que en la historia 'la igualdad de dos ideas no significa nada: es preciso... demostrar el influjo efectivo de la una sobre la otra'. Las mismas reflexiones sobre el Corán que, según se dice, movieron a 'Umar a ordenar la destrucción de la biblioteca de Alejandría, fueron formuladas en relación a la Biblia por Wiclef siete siglos más tarde. Virtudes sobrenaturales atribuyeron los nafadíes a los príncipes Fatimíes como se las concedieron los clérigos galos a los reyes Capetos. El mismo pensamiento acuñado en el soneto: 'No me mueve mi Dios para quererte' había sido concebido cuatrocientos años antes por un sufí africano. Y nadie se atreverá a suponer al heresiarca inglés inspirándose en el califa musulmán, a los reyes de Francia imitando a los soberanos de Egipto o al poeta español plagiando al místico islamita de allende el Estrecho". Ni es lícito admitir que el francés Descartes tomase la idea central de su filosofía del africano San Agustín, aunque éste formuló ya en el siglo v el *cogito, ergo sum* cartesiano. Ni que Sartre haya tomado de Ortega sus ideas sobre el hombre y la libertad humana, coincidentes con las del egregio pensador hispano.

Las semejanzas de las formas de vida de dos comunidades humanas son a veces fruto del paralelismo entre dos estados sincrónicos de desarrollo cultural, de la casual coincidencia entre dos estilos vitales o de la autónoma derivación de remotas raíces comunes, y no implican siempre, por tanto, una filiación genética, ni siquiera una más o menos intensa interferencia.

Tanto los alfaquíes y los sufíes andaluces como los clérigos castellanos realizaban, llegado el caso, oraciones *ad petendam pluviam*, y, sin embargo, ¿quién se arriesgará a creer que los unos imitaron a los otros? La ahincada solicitud de lluvias de la omnipotencia del Altísimo por los moros

y por los cristianos españoles derivaba, por separado, de prácticas del cristianismo primitivo, a su vez enraizadas en cultos anteriores a Cristo y a Mahoma.

Rígidos ascetas hubo a un tiempo en la cristiandad y en el Islam hispanos; en torno a unos y otros corrieron piadosas leyendas; se atribuyeron milagros parejos a santos y a santones; y nadie se decidirá a vincular directamente a los sufíes del Sur con los taumaturgos del Norte. La cristianización del Islam en Oriente explica sus aproximaciones.

Entre la *futuwwa* islámica y la caballería andante cristiana hubo muchos rasgos de contacto; no se ha fijado aún la prioridad cronológica de ninguna de las dos; pero, en todo caso, ¿quién se atreverá a derivar de modelos arábigos al caballero español de la Edad Media? ¿Quién osará hallar raíces islámicas al Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha?

Y es muy expuesto hacer verano de una golondrina y deducir desorbitadas consecuencias psicológicas de frases o palabras en las que de ordinario no cabe ver sino hábitos sin raíces profundas en la estructura de vida de una nación. Mientras los pueblos europeos saludan con el deseo, en singular, de una feliz jornada, de una tarde o de una noche feliz, los españoles deseamos buenos días, buenas tardes, buenas noches. ¿No será aventurado concluir de esa moda lingüística que somos el pueblo más generoso de Europa porque deseamos en plural felicidad?

Hay algunos productos naturales y algunos objetos manufacturados de estirpe remotísima que tienen en español nombre de origen arábigo. ¿Es lícito deducir de tal realidad su introducción en España por los musulmanes orientales? Tendríamos que atribuirles, por ejemplo, la enseñanza de la fabricación del aceite a los peninsulares.

Todos estos peligros hacen muy ardua y difícil la aventura de parangonar lo hispano-muslim y lo hispano-cristiano. Han realizado sin embargo tal parangón con ánimo alegre y confiado docenas de estudiosos. Sus conclusiones oscilan entre la negación y la hipertrofia del papel desempeñado por lo arábigo en la forja de lo hispánico. Nunca he sentido hostilidad hacia las tesis de los arabistas sobre la influencia de lo islámico-español en lo hispano-cristiano — he recogido sus teorías en mi *España Musulmana*. Pero nunca han logrado convencerme quienes han juzgado herencia del Islam los rasgos más atrayentes de la contextura vital española. Tampoco ha conseguido convertirme a su nueva fe el último y más genial y más apasionado creyente en la desbordante acción de lo arábigo-islámico en la historia de España.

Nadie ha negado y nadie puede negar que la presencia del Islam en

la Península ha dejado huellas claras en el lenguaje y las costumbres españolas. Es difícil fijar la profundidad de tales huellas. Me parece seguro que a la hora de hoy es más amplio el cuadro de las influencias seguras de de lo árabe en la lengua y en la vida hispánicas gracias a las investigaciones de Castro, de las que ningún historiador puede prescindir. Pero me parece no menos seguro que es forzoso limitar extraordinariamente el área de sus conclusiones.

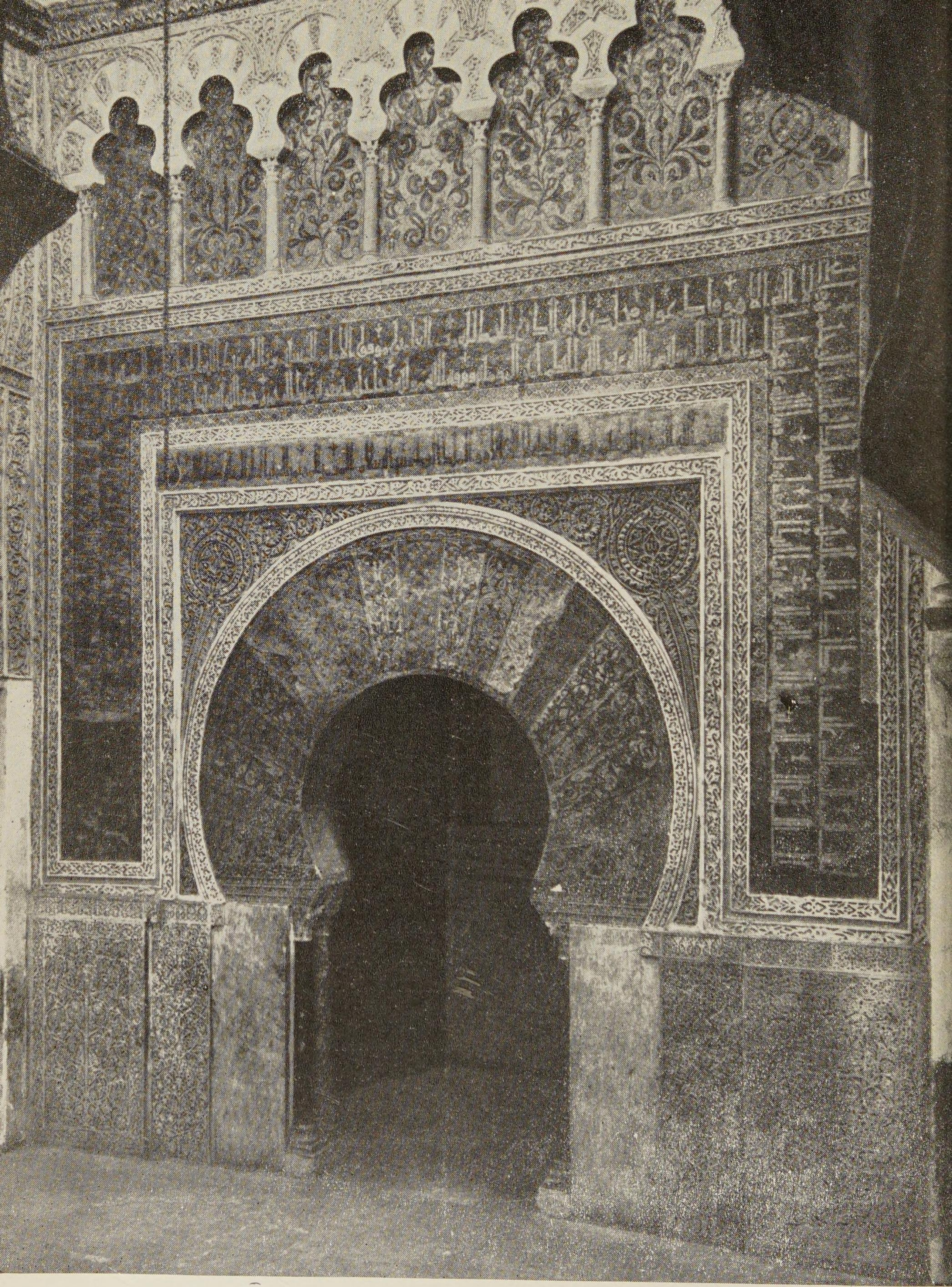
Ni puedo ni quiero opinar sobre las objeciones que romanistas y arabistas han alzado contra las proyecciones que ha atribuído a los contactos lingüísticos de cristianos e islamitas españoles el último estudioso que ha parangonado lo hispano-arábigo y lo hispano-románico.

Spitzer ha sostenido que proceden de raíz románica la mayor parte de las seudomorfosis o paralelismos expresivos a los que ha atribuído abolengo oriental Américo Castro. Ha admitido éste algunas de las críticas de su contradictor; y otras han sido aceptadas por filólogos de nota.

Nykl por su parte reduce a más de la mitad el número de voces españolas de origen árabe, que Castro cifra en unas dos mil. Niega que hijodalgo pueda derivar de *ibn al-jums*; real (de un ejército) de *aryal*; "viajó todo su día" de *ibn al-ayyan*... No admite que el infinito personal portugués pueda vincularse con formas árabes de pensar. Disiente de las etimologías arábigas de vergüenza, palacio... Afirma que algunas expresiones que Castro tiene por seudomorfosis del árabe aparecen en lenguas no semíticas. Rectifica la secuencia lógica que Castro establece para los diversos sentidos de "nuevas", y la fija así: 1) un acontecimiento; 2) noticias que sobre él se divulgan; 3) el asunto se convierte en tema de charlas y cuentos. Y rechaza como desmesuradas o hiperbólicas las consecuencias que Castro quiere deducir de la adaptación por los peninsulares de algunas formas de expresión árabe. Se niega, por ejemplo, a seguirle en sus conclusiones sobre el uso personal de los verbos amanecer o anochecer. En varias construcciones parejas, dice Nykl, estos verbos y otros similares han perdido su aspecto temporal y han llegado simplemente a significar ser o llegar a ser.

Repito que ni quiero ni puedo intervenir en esas polémicas. Quiero y puedo, sí, negar la genética vinculación del vocablo castellano *hijodalgo* con la voz árabe *ibn al-jums*, que, sea dicho de paso, no consta que existiera. Goza de crédito general lo que he escrito sobre los *banu al-ajmas* y sobre el surgir de la baja nobleza castellana. He estudiado el tema despacio, pero me importa dejar aquí precisadas las noticias que las fuentes arábigas nos brindan. Los *banu al-ajmas* eran siervos, cultivadores del

33. – Interior de San Miguel de Escalada, construída reinando Alfonso III († 910). Constituye un bello espécimen del arte mozárabe llevado a León por cristianos contagiados, sí, de la cultura hispano-islámica —todavía muy enraizada en la tradición hispana premuslim— pero que huían de al-Ándalus porque su invencible hostilidad a lo musulmán les hacía desear vivir libres en el Norte.



34. – El mihrab de la mezquita de Córdoba (año 969). Refleja la influencia bizantina. El *basileus* de Constantinopla envió a Al-Hakam II un mosaísta experto y 320 quintales de cubitos de mosaicos. Esclavos del califa aprendieron el nuevo arte y llegaron a superar a su maestro. La nueva técnica alcanzó gran vuelo en al-Ándalus y fué en él evolucionando con el correr del tiempo.

quinto correspondiente al califa en las tierras ganadas por la espada. Ocupaban por tanto el más ínfimo escalón en la jerarquía social de los cristianos de Al-Ándalus, muy por bajo de los colonos o labradores que habían capitulado ante los musulmanes y habían salvado así su libertad. Y ni siquiera siguieron dependiendo del Estado, porque las tierras que integraron el quinto a raíz de la conquista de España en 711 fueron cedidas en beneficio a los guerreros de Al-Samah (718-721) por el califa 'Umar, y pasaron después a pertenecerles en propiedad durante el valiato de Abu al-Jattar (742-744). Y he de precisar asimismo que los hijosdalgo eran los nobles de sangre del reino asturleonés, nietos de los *filii primatum* de la época goda – por ello se les llamó infanzones, que significa eso: hijos de grandes. Arruinados por la invasión muslim, habían conservado sus privilegios y habían restaurado a la postre sus algos o bienes en los tiempos nuevos de la Reconquista y sólo más tarde empezaron a recibir el nombre de hijosdalgo. Es por tanto imposible que el más anormal proceso semántico hubiera procurado al singular –de existencia dudosa– de la expresión *banu al-ajmas*, con que se conocía a los siervos del fisco musulmán, el alto destino de servir para designar a nobles de sangre que cultivaban sus tierras mediante siervos y colonos.

Es imposible también relacionar el *algo* de los hijosdalgo con el quinto del botín que los reyes de León y Castilla, a imitación de los califas de Córdoba, se reservaron para sí. Porque tal imitación fué tardía – no la he encontrado acreditada en un solo texto de la época astur-leonesa (722-1035); y el uso de una palabra romance y no de un vocablo de origen arábigo confirma la modernidad de su adopción. Y porque en los reinos cristianos españoles el quinto nunca se refirió sino a los bienes muebles y semovientes tomados a los enemigos – los bienes raíces jamás se quintaron y pertenecieron siempre jurídicamente al soberano. El algo = bien no puede derivar semánticamente de *aljums* = quinto; procede, a las claras, de *aliquid-aliquod*, voz latina que en la España visigoda empezaba ya a tener su conocida significación medieval –algos = bienes–, según un pasaje de la *Lex Visigothorum* IV. 5. 5 que alegué en mi estudio sobre el tema y que ha decidido a Lapesa a aceptar mi teoría. En numerosos textos de los siglos XI y XII se habla de *filii comitum, filii bene natorum, filii bonorum hominum* para destinguir, sobre la base de su nacimiento, a tres categorías sociales distintas. Puesto que se llamó a los hidalgos *filii bene natorum*, lógicamente algunos juristas han supuesto que hijo de algo significa hijo de alguien. Corresponde a los filólogos determinar si, excepcionalmente, el 'algo' de hijodalgo pudo derivar del ablativo de *aliquis*. Si esa derivación

no fuera admisible y fijodalgo equivaliera a *hijo de bien*, tal expresión podría aludir a los nuevos nobles que hubiesen llegado a la *infanzonía* por concesión regia en función de sus *bienes*; *bienes* que les permitirían servir en la guerra a caballo – tal fué el caso, por ejemplo, de los caballeros de Castrojeriz convertidos en infanzones por el Conde García Fernández. Habría sido así una denominación peyorativa aplicada originariamente a quienes entraban de rondón en la jerarquía nobiliaria por obra de sus *algos*. Habría contrapuesto a los nobles de nacimiento – hijos de sus padres, infanzones, y a los nobles por privilegio – hijos de su riqueza, hijos de su algo. Este algo no habría tenido, claro está, vinculación alguna histórica ni semántica con *aljums* = el quinto, como Castro quiere.

Estas fallas de la última tesis sobre los contactos lingüísticos entre lo hispano-muslim y lo hispano-cristiano –por ser la última me es forzoso ocuparme de ella– me mueven a dudar de que sean exactas todas las hiperbólicas afirmaciones de Américo Castro sobre adopciones, recepciones e imitaciones de prácticas arábigas entre los peninsulares. No está solo al atribuir origen muslim al habitual uso de los baños por los peninsulares durante el Medioevo. También acepta tal abolengo Torres Balbás. Me inclino a creer hoy que moros y cristianos hispanos se bañaban siguiendo prácticas romanas o, para decir mejor, mediterráneas. Se olvida que en Arabia no había agua ni para dar de beber a los caballos, según he señalado al estudiar los orígenes de la caballería musulmana. Toda la Península había estado poblada de termas romanas; las hubo incluso en las zonas más septentrionales de Hispania, en Asturias y en Galicia; en el primitivo solar del reino de Oviedo se han hallado restos de ellas en Gijón, la Isla (Colunga), Puelles (Valdediós) y Beloña. Es muy dudoso que se interrumpiera por completo el uso de esas termas con la invasión germánica ni con la conquista musulmana. Por el "Collar de la Paloma" de Ibn Hazm sabemos hoy que los cordobeses de principios del siglo XI seguían bañándose en las termas romanas de la ciudad, todavía adornadas por las viejas estatuas de antaño. Y he demostrado hace mucho, en mis *Estampas de la vida en León hace mil años*, que se bañaban los reyes, los nobles, los monjes y hasta el pueblo en Asturias y Galicia, en zonas a las que nunca llegó la influencia musulmana y antes de que ella hubiera podido tener eficacia. Consta incluso que en el palacio ovetense de Ramiro I (824-850), en el Naranco, los baños estaban debajo de la cámara del solio.

Y durante la Edad Media no sólo hubo baños en las ciudades peninsulares –ha estudiado éstos Ruiz Moreno– sino en las de allende el Pirineo. En la Francia del siglo XIII se bañaban en los castillos señoriales y se

bañaba también la burguesía y hasta el pueblo menudo. En París había veintiséis casas de baños públicos, donde se podían tomar baños de vapor o de agua templada, mediante el pago de un número insignificante de denarios. Los frecuentadores de tales casas llegaron a ser tan numerosos que acabó por constituirse un gremio de bañeros cuyos reglamentos se han conservado hasta nosotros. Algunas obras literarias francesas —*Les trois channoinesses de Cologne, Le Prête et la Dame*— describen los usos y abusos de los baños en Francia. Un poeta latino de Erfurt, los de las casas de baños en algunas ciudades germánicas. Y esas costumbres ultrapirenaicas perduraron hasta el ocaso de la Edad Media, como acreditan diversas páginas de François Villon entre otros. Me atrevo a creer que Castro no les atribuirá origen arábigo.

Siguiendo prácticas mediterráneas y no arábigas —insisto en la falta de agua en la cuna del Islam— debieron bañar también a los muertos los musulmanes y los cristianos españoles. Se acostumbró a hacerlo en zonas tan norteñas de la Península —en las orillas de las rías gallegas— y tan saturadas de tradiciones y prácticas paganas, que es difícil atribuir a influencia islámica ese extraño y todavía vivo rito mortuorio. Y consta que se cumplió también en Francia, pues sabemos que doncellas de la nobleza bretona lavaron el cadáver de Gilles de Rais, condenado a la hoguera por sus artes demoníacas, pero que, en consideración a su elevada alcurnia, fué ahorcado y no quemado.

Me permito sospechar también que no pocas de las cortesías que se emplean todavía en España y en tierras de moros pueden tener origen mediterráneo muy remoto o pueden haber cruzado el Estrecho con los musulmanes y cristianos españoles que, saturados de hispanismo temperamental, pasaron muchas veces a África, desde la Revolución del Arrabal del 817 hasta el fin de la historia hispano-islamita; estas emigraciones, a las que Castro no ha aludido siquiera, merecen un libro. Y tengo por probable que muchas de las expresiones y frases devotas y piadosas de uso más o menos parejo entre los musulmanes y los peninsulares, pueden proceder de la adopción por los muslimes de algunos viejos dichos cristianos: al extenderse el Islam por países antes cristianizados o durante la posterior cristianización del Islam estudiada por Asín. El "a la paz de Dios" hispánico y el islámico *al-salam 'alayq* (la paz sea contigo) pueden proceder, por ejemplo, de fórmulas expresivas anteriores a la propagación del islamismo. Pueden tener el mismo origen otras varias de las frases alegadas por Castro. No ha investigado éste el uso antiguo y medieval de tales expresiones piadosas o corteses. No cabe olvidar el conservadurismo cos-

tumbrista y lingüístico de los peninsulares. Recordemos que a fines del siglo XI o principios del XII los musulmanes españoles seguían siendo bilingües, es decir, seguían hablando romance. Un sevillano autor de un tratado de botánica consignó entonces, juntos, los nombres arábigos y románicos de las plantas por él catalogadas. Asín ha registrado en esa obra más de 700 voces de la lengua hispánica. Quienes así mantenían firme su habla materna, cuatro siglos después de la invasión muslim, bien podían conservar también antiguas frases y gestos corteses y piadosos. Muchos de ellos se han empleado y se emplean fuera del mundo árabe y del mundo español. El beso en la mano —efectivo o formulístico—, que Castro supone también de origen arábigo, se usa, es bien sabido, muy al norte y muy lejos de los montes Pirineos; me viene a la memoria el *Küste Hand* germánico.

Prácticas y costumbres han tenido una muy larga vida al correr de los siglos. El suplicio que el Cid hizo sufrir al cadí de Valencia a fines del siglo XI era de origen prerromano. En un anecdotario del siglo XVI se lee: "Del juego que dizen en España *vivo te lo do*, haze mención Persio, *Sátira* sexta. Del juego que dizen a *pares y nones* [y de jugar a las cuñas] hace mención Horacio." Marcial da noticia de movimientos con los dedos —uno de ellos de sentido obsceno— que hoy siguen en uso entre nosotros. Y en uso continúa el castañeteo con las manos, citado también por Marcial, y conocido ya en la corte de Nínive.

No; no es lícito abultar el volumen de los empréstitos lingüísticos y consuetudinarios tomados por los hispano-cristianos de los hispano-musulmanes y mucho menos deducir de él conclusiones desmesuradas sobre el impacto psicológico y vital de lo islámico en lo español. Los empréstitos consuetudinarios y lingüísticos de la España arábiga en la España románica son mínimos comparados con los tomados de Francia e Italia en el curso de los mismos siglos X al XVII en que convivieron musulmanes y cristianos. Y no pasan de ser préstamos que no pudieron alterar los procesos de conciencia ni el mecanismo de la sensibilidad de los peninsulares. ¡Cuántas palabras foráneas han sido incorporadas al acervo del castellano moderno, cuántas seudomorfosis de estirpe francesa, inglesa o alemana cabe descubrir en la lengua que hablamos los españoles de hoy, cuántas extrañas costumbres hemos aceptado y practicamos cada día, sin que por ello hayamos alterado nuestra estructura funcional para adaptarla a la de los pueblos de donde han sido tomadas o imitadas!

Y hemos llegado a la cuestión esencial que suscita el enfrentamiento de lo hispano-muslim y de lo hispano-cristiano. El mayor o menor número

de voces y de giros lingüísticos de estirpe arábiga y el mayor o menor número de costumbres de tradición oriental aceptadas por los peninsulares nos importa como mero indicio de otro problema más grave: la mayor o menor arabización de la contextura vital española. He aquí el gran interrogante. Él obliga a meditar sobre los contactos entre lo islámico y lo cristiano sobre la piel de toro de España.

He rechazado en otra parte la idea de que los cristianos españoles adoptaran frente a los musulmanes una actitud de sumisión y maravilla. Sólo durante la segunda mitad del siglo x la cristiandad española vivió maravillada y sumisa frente a Al-Ándalus. Nunca antes y nunca después se dieron juntas en ella ambas actitudes. Desde los días de Silo y Mauregato hasta los de Fernando e Isabel, jamás, sino durante la decadencia del reino de León y la época triunfal del califato cordobés, vivieron los cristianos de España mediatizados por los islamitas españoles. Y la palabra maravilla define mal la actitud que los hombres del norte cristiano, ora libres y en batalla, ora vencedores y ejerciendo señorío frente a los islamitas, adoptaron ante la civilización hispano-musulmana después de la gran crisis política de la España muslim. ¿Maravilla? No. Valoración y estima. Porque coincidió esa época con el período ascensional de la cultura de Occidente y con la creciente influencia de lo ultrapirenaico al sur del Pirineo; y la cristiandad peninsular pudo anclar sus devociones y fervores en la cristiandad occidental. La progresiva proyección del pensamiento, las letras, el arte y la vida toda de allende el Pirineo en los reinos cristianos de España a partir del siglo XI, contrapesó primero la influencia en ellos de los muslim del Sur y acabó rápidamente superándola. Es fácil la prueba de esta afirmación. Quien conozca el pensamiento, las letras y las artes de la España medieval no puede ponerla en duda. Ni quien haya visitado ciudades españolas como Oviedo, Compostela, León, Burgos, Soria, Segovia, Ávila o Salamanca.

La vida de los islamitas peninsulares no se impuso jamás de modo integral sobre la cristiandad española. El impacto de lo arábigo en lo español se produjo en plazos muy concretos de la historia de España, que quedan señalados; se redujo a zonas muy limitadas de la Península, —fué mínimo al norte de la cordillera central y nulo al norte de la cordillera cántabro-astur—; y no tuvo, en ningún tiempo ni región, la profundidad ni la amplitud que le ha otorgado el último estudioso que ha parangonado lo hispano-musulmán y lo hispano-cristiano. Insistiré sobre el tema muchas veces en el curso de este libro.

Aun siendo grande la deuda de la cristiandad peninsular frente a la

muslimería, no registra sino influencias esporádicas y pasajeras que no implican ningún coloniaje espiritual. Es el resultado de un simple contacto de cultura. Uno más en la historia de Europa y de la humanidad y no de los más eficientes y profundos. En el pasado de todas las comunidades históricas pueden registrarse numerosas etapas de captación de las creaciones materiales y espirituales de los pueblos vecinos, sin que pueda suponérseles en coloniaje de los mismos y sin que tales influencias hayan sido óbice para la libre articulación de su propia historia. Cabe registrar, como ejemplo, la eficacia de la adopción de las formas italianas de pensamiento y de vida por los europeos del siglo XVI y la consecuente ruptura de los marcos existenciales de estirpe medieval en que se hallaban inscritos, sin que esa adopción y esa ruptura torcieran los destinos de cada nación. Podría decirse que la historia de todos los grupos humanos ha sido fruto de esa captación, adopción o imitación de cuanto les ha sido preciso tomar de entre las creaciones de los pueblos a los que se han opuesto o se han impuesto.

En esos habituales contactos de cultura el pueblo receptor capta, imita, aprende, no desde dentro de la postura vital de la comunidad histórica cuya superioridad intelectual reconoce, sino desde la suya propia. Han sido excepcionales los casos en que un grupo humano ha recibido, captado, adoptado formas de pensamiento o de vida ajenas enmarcándose dentro de la estructura funcional de aquel cuyo maestrazgo recibía. Esas transmutaciones excepcionales ni siquiera han acompañado siempre a los casos de coloniaje político y espiritual y no se han dado nunca en situaciones de libre enfrentamiento. Sólo de espaldas a la realidad histórica ha podido afirmarse que los cristianos españoles imitaron a los islamitas y se defendieron de ellos "desde la misma postura vital que los musulmanes les habían impuesto, es decir, desde dentro de una *creencia*, de una creencia en un poder ultraterreno". Ni los muslimes pudieron *imponer* su postura vital a sus permanentes enemigos que a la postre fueron sus vencedores; ni éstos habrían dejado de vivir durante los siglos medievales bajo la cúpula de la creencia en un poder ultraterreno, aunque los mahometanos no hubieran jamás cruzado el Estrecho. ¿Quién se atreverá a creer con Castro que la cristiandad hispana debió al Islam su fe en los poderes del transmundo? ¿Quién podrá creer con él que para adoptar ideas, técnicas, formas de expresión literaria o artística, modas, costumbres... hispanoarábigas necesitaron los cristianos españoles aceptar la contextura vital de los musulmanes peninsulares?

Insisto en reconocer la importancia del legado del Islam a España: sólo ciego y sordo al enorme venero de la historia medieval podrá nadie minimizar ese legado. Pero la adopción, recepción, captación e imitación de bienes y valores culturales islámicos no autoriza a suponer que los cristianos españoles adoptaron los hábitos mentales, los procesos de conciencia, los mecanismos emotivos y pasionales... de sus vecinos enemigos, por ellos a la postre sojuzgados. El enfrentamiento y contraste de lo hispano-arábigo y lo hispano-románico, no tuvo, no pudo tener tan maravillosas consecuencias. La demostración de tal aserto va a exigirme largas páginas. De ellas resultará probado que no se arabizó la contextura vital española. Como no se arabizó la estructura gramatical de las lenguas peninsulares, no obstante la recepción de muchos cientos de vocablos árabes y la formación de muchos paralelismos expresivos. Todos lo reconocen; Castro el primero

Años después de escribir *España en su historia* Castro ha anulado, en verdad, la mayor parte de sus teorías sobre los resultados de la supuesta simbiosis entre lo islámico y lo hispánico. No puedo silenciar las palabras con que echa por tierra su tesis anterior.

Américo Castro ha reconocido las enormes diferencias que apartan las contexturas funcionales de españoles y árabes. En su *Ensayo de historiología* ha escrito: "No obstante las semejanzas ocasionales que hallamos entre árabes y españoles, ambos pueblos estuvieron diferentemente situados y tomaron diferentes direcciones dentro de la estructura de vida en que se integraban la actividad de la mente y la conciencia de la totalidad de la persona y del mundo que la rodea." "La distinta dirección del movimiento vital llevó a musulmanes y a hispano-cristianos hacia opuestos derroteros."

"Cuando el moro expresaba la conciencia de su vivir aparecía —dice Castro— como viéndose fluir, como siendo llevado por un mundo también fluyente y sin estable fijeza." "La vida de la persona (entre los islamitas) se esparce por el mundo en torno a ella, se conecta sensiblemente con cuanto se ve o se toca." "El musulmán se siente en las cosas." "La dirección de su interés vital instaba al árabe a verterse en el objeto exterior a él." "La importancia que el español concedía a la persona como uno de los polos de su existir, le ha llevado en cambio a hacer de aquélla un centro de atracción y de referencia para cuanto existe en y en torno a él. Surge así una especie de imperialismo de la persona." "El punto de partida para el musulmán era su creencia de ser obra constante de Dios tanto lo máximo como lo mínimo; el español en cambio mezclaba lo alto y lo bajo a fin de abarcar lo más posible del radio vital de la persona."

"Los hispano-cristianos no fueron integralistas en el mismo modo que

los hispano-musulmanes. Estos últimos cultivaron actividades intelectuales y técnicas que los cristianos ignoraron o desdeñaron." "Habiendo viajado y residido los españoles en países distintos del suyo, tanto o más que las otras gentes de Europa, su literatura de viajes [es] escasísima." "Los árabes en cambio se interesaron en las descripciones de su tierra o de las extrañas; su literatura de viajes es abundante y valiosa."

"Árabes y españoles conjugan personalmente el verbo *amanecer* y dicen "yo amanezco"; no obstante la conciencia de la persona que habla está más acentuada en "yo amanezco" que en la correspondiente expresión árabe." "La adopción de aquel modo árabe de hablar [*amanezco* o *anochezco*] se ajustaba al sentimiento castellano del valor de la propia persona." "El español no se deja llevar por el amanecer o el anochecer, sino que se los incorpora."

"El musulmán se siente en las cosas: el hispano-cristiano siente las cosas en él." "La peculiar función de su estructura de vida consiste [para el español] en allegar el mundo a su persona, no en disolver ésta en sus contactos con el mundo." "Para el musulmán todo se reducía a dejarse vivir en la voluntad de Alá; para el español tuvo sin duda suma importancia 'lo que Dios quiera'. Pero casi tan imperativa como la voluntad de Dios fué para él 'lo que *mi* persona quiere'." "Con el culto a Dios combinó el español el homenaje a su persona."

"El árabe no concibe que un personaje se forje su propia personalidad en enlace con la de otros hombres." "La épica, la novela y el drama manifiestan la importancia concedida [por los españoles] a cuanto atañe a la persona. En esto, como en la representación de la persona humana, los españoles han sido geniales en grado sumo. El musulmán, en cambio, no ha poseído, no ha tenido que construirse ni épica, ni novela cervantina, ni drama de Lope de Vega, ni retratos de Velázquez o Goya, dado que ha existido en la voluntad de Dios y sin enfrentar su persona con la de Dios... su literatura narrativa se limita a 'contar' cómo fluyen los acontecimientos en medio de los cuales va deslizándose el fluir de la vida de las personas."

Castro acepta también con Massignon que entre los islamitas la inspiración del espíritu se reduce a un mecanismo fatal que impregna las almas pasivas de los predestinados; y hubiera podido parangonarla con la postura no sólo disímil sino contradictoria de los españoles.

¿Cabe una contraposición y enfrentamiento más absolutos entre las estructuras funcionales de dos pueblos que el registrado por Castro acerca de las maneras de estar en la vida de los hispano-cristianos y de los his-

pano-musulmanes? No acierto a explicarme cómo Castro sigue sosteniendo sin embargo en 1954 la mayor parte de sus viejas teorías. Esa actitud me fuerza a detenerme en mi demostración.

Para no caer en error, el parangón entre lo hispano-muslim y lo hispano-cristiano requiere la adopción de muchas y muy cuidadosas precauciones metodológicas. Es necesario no enamorarse de algunas bellas frases de místicos o poetas islamitas, por ellos acuñadas con exclusiva referencia a la más exquisita vida espiritual y que por la patria oriental de sus autores —a veces persas, a veces afganos— no reflejan, en modo alguno, la ideología colectiva de los pueblos muslimes ni proyectan normas generales de vida de las masas musulmanas peninsulares. Es preciso delimitar su verdadero significado y su auténtico valor y calcular la posibilidad o imposibilidad de que llegaran a servir de expresión de estados de pensamiento o de voluntad de los cristianos españoles. E importa no emplearlas como exacta expresión de los procesos de conciencia o de los mecanismos emotivos o pasionales de los hispanos. Huyamos, por ejemplo, de aprovechar la frase de Al-Hallach: "Todo es pura nada... accidentes subjetivos y efímeros, sobrepuestos al átomo de nuestro corazón", para caracterizar a lo español.

Es indispensable discriminar siempre con acierto las fuentes. De entre el rico caudal de noticias que brindan obras literarias o jurídicas extensas e importantes no es prudente elegir un único fragmento como exponente del pensamiento, de la sensibilidad o de la organización de los hispanos; ni lícito interpretarle en contradicción con la masa compacta de los testimonios que la misma fuente histórica nos brinda. Por ejemplo, un aislado pasaje de "Las Partidas", de sabor oriental, no nos autoriza a juzgar de la articulación política de Castilla.

No es perdonable trazar paralelos desmesurados y afirmar que el integralismo hispano es de origen islámico porque Ibn 'Arabi cuente que su maestra Nurina Fatima decía que sólo él le visitaba con todo su ser, "sin dejar tras de sí nada de su propia alma". El sufí murciano era temperamentalmente archihispánico — así resulta de la biografía que ha trazado de él Asín Palacios. La frase de Nurina atestigua que su discípulo constituía una excepción. Y contra la aproximación de españoles e islamitas se alza cuanto sabemos de ellos. Es seguro que los primeros vivieron, sí, con todo su ser, puesto que los vemos firmes en su avanzar por la senda de la vida, conscientes del valor y del señorío de su persona y capaces de traer el mundo hacia ella y de enfrentarla con las de sus semejantes e incluso con Dios. ¿Puede afirmarse que vivieran con todo su ser quienes se dejaban ir en la voluntad de Alá, quienes disolvían su persona en los contactos

con el mundo, quienes no concebían que nadie se forjase su propia personalidad en enlace con otros hombres, quienes veían deslizarse el fluir de sus vidas en medio de los acontecimientos?

No adivino siquiera cómo de la contextura vital imprecisa, flúida, vacilante, centrada en la voluntad de Alá de los mahometanos, pudo derivar la estructura funcional rígida, firme, dinámica, centrada en la voluntad de la persona de los cristianos peninsulares. No es posible explicar por el camino de la simbiosis, injerto o mestizaje, el proceso histórico que pudo producir el milagro de llevar del integralismo musulmán al español.

No. Ni se alteró la estructura de la lengua española por obra de las adopciones o recepciones de formas de expresión arábigas, ni se arabizó la contextura vital hispana como resultado de su contagio con el estilo islámico de vida. He dicho antes y espero probar en seguida que el temperamento o estructura funcional de los hispanos —y no quiero escribir vividura porque es un neologismo poco feliz— se forjó en el yunque de la lucha de la cristiandad con el Islam, como dije hace más de veinte años. Se forjó, añado hoy, mediante el afianzamiento o la mudanza de la contextura vital primigenia de los peninsulares, afirmada y ampliada ya durante la dominación romana y durante el señorío visigodo.

2. *Sentido y raíz de lo "centáurico"*

La idea a que sirve de expresión la palabra "centauricismo" es y no es nueva. No lo es, porque, desde hace siglos, se ha hablado en España y fuera de ella de la gran "personalidad" de los españoles. En ese vocablo se encerraban a presión muchos conceptos diferentes. Se vinculan todos con la extroversión, el explosivo temperamento, el exaltado subjetivismo, la vehemencia pasional... de los hispanos. La literatura occidental está saturada de alusiones y juicios —no todos benévolos— sobre esa compleja y a la par unitaria caracterización de los hijos de Hispania. Y lo está desde siempre; desde que cada pueblo comenzó a conocer y a juzgar a sus vecinos. Es novísima la invención de la palabreja recogida en la rúbrica que preside estas páginas y lo es también la formulación concreta de lo centáurico y su enlace con lo islámico-oriental. La importancia de las proyecciones culturales y vitales del centauricismo hispano me obliga a traerlo aquí a capítulo.

Llama Castro impropiamente estilo centáurico "a la disposición existencial de quienes enlazan sus vidas con los productos de su espíritu",

"a la mezcla de la expresión de las experiencias íntimas de la persona con la expresión de lo imaginado o pensado". En quienes le emplean: "El intento de expresar el objeto de su observación o de su pensamiento se enmaraña con la expresión del simultáneo oleaje de su experiencia íntima." "Entre ellos y sus relatos se establece una conexión vital; las narraciones objetivadas que les sirven de fuente se truecan, por obra suya, en acciones humanas; e incluyen en sus obras su propio obrar."

Según Castro dentro de ese esquema de expresión vital se encuentra lo mejor y lo peor de las letras españolas. Y no es un fenómeno que pueda restringirse a la esfera del arte sino que trasciende a la vida toda de los españoles y se manifiesta en sus obras de ciencia, en su oratoria, en sus conversaciones. Sería por tanto algo más que una mera proyección literaria.

Castro va pasando revista a las obras artísticas, literarias y científicas españolas concebidas y trazadas centáuricamente. Halla huellas claras de estilo centáurico en el *Cantar de Mio Cid*, en los *Milagros* de Berceo, en las *Cantigas* del Rey Sabio, en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste... en Nebrija, Fernández de Oviedo, Andrés Laguna, López Pinciano... y hasta en Cervantes, Lope de Vega y Velázquez. "Trazar la historia del estilo integrado en la experiencia vital es tarea inabordable", escribe. "Basta —añade— con haber llevado a su cauce existencial lo que abstractamente se ha denominado realismo e incluso falta de buena educación de los españoles."

Estas últimas palabras parecen contradecir sus anteriores claras definiciones del estilo que llama, sin razón, centáurico. Reflejan, sin embargo, una segunda facies de la idea que se ha formado de aquél. Castro incluye entre lo centáurico la proyección de lo real, de lo vulgar y aun de lo rahez en las obras literarias: en el *Cantar de Mio Cid* o en el *Libro de Buen Amor*, por ejemplo. Y explica así, por el doble juego de la conexión vital entre el autor y su obra y por la captación de lo real, el llamado historicismo de la épica española.

Importa desdoblar los temas que sin razón mezcla en lo centáurico. Dejemos para después el problema del realismo. Cabe separarle de ese enmarañarse de todo intento de expresar observaciones o pensamientos, con la expresión del simultáneo oleaje de la íntima experiencia del autor. Porque la experiencia íntima del hombre de ciencia, del artista, del filósofo o del escritor puede referirse a la pura proyección de él en el mundo en torno o del mundo en torno en él —realismo— o trascender el fruto de su introspección, las creaciones de su fantasía y hasta sus brincos metafísicos.

Convencen no pocos de los alegatos de Castro sobre la frecuente co-

nexión existencial que se establece entre las vidas de los españoles y los productos de su espíritu; sobre ese desborde de lo vital en lo literario, lo artístico, lo filosófico o lo científico. Podría ampliarse sin esfuerzo el número de los testimonios de tales conexiones centáuricas. Ningún grupo humano de los que integran el complejo nacional de España dejó de mostrar vivaz inclinación al centauricismo. Del catalán Raimundo Lulio se ha dicho que, obseso de sí mismo, no supo hablar sino de su persona y de su vida; en otro capítulo de esta obra quedarán acreditadas sus proyecciones centáuricas. Y Juan Marichal acaba de destacar cómo el gallego –por nacimiento y por condición temperamental– Gutierre Díaz de Gámez, cronista de don Pero Niño, se puso en medio de su crónica con todo su ser y a cada paso sintió enredársele su propio yo en su relato histórico. Esos desbordes de lo vital en lo literario contribuyeron probablemente al surgir en España de la novela moderna; pudieron provocar la temprana aparición del propio autor en ella, como un personaje más de la ficción poética: aparición que cabe documentar ya en "La Lozana Andaluza", publicada en 1528; y quizás la también temprana conversión de algunos personajes de ficción en personajes reales dotados de autenticidad vital.

Castro fracasa sin embargo al establecer el abolengo arábigo de esa singularidad de las formas hispanas de expresión literaria. Basa su teoría en la concepción de Dios, el hombre, la naturaleza, la vida y el arte que supone característica de los pueblos islamitas, concepción resumida no hace mucho en estas páginas. A lo que Castro cree, en el Islam nada de cuanto existe es capaz de prolongarse en línea de continuidad temporal y el hombre carece de libre albedrío. Alá es así un dios en acecho constante y la creación un eterno presente. El hombre nada puede crear por ello con existencia objetiva. La conciencia propia se intensifica como compensación a la dificultad de formar estructuras firmes en competencia con el Eterno y el Único. Y en esa intensificación de la propia conciencia ve Castro el origen de la conexión existencial y de la proyección vital del musulmán con y en los productos de su espíritu. El islamita habría debido vivir sobre el átomo de su corazón, deduce Castro de unas palabras del persa Al-Hallach, místico panteísta crucificado en Bagdad en el año 922.

Confieso que no acierto a comprender cómo la supuesta fe del musulmán en su continua sumisión a la divina voluntad, por su carencia de libre albedrío, y su supuesta convicción de que le era imposible crear estructuras firmes y objetivas, pudieron intensificar su propia conciencia hasta hacerle desbordarse en sus obras literarias y artísticas. Parece más lógico que sientan hipertrofiarse su propia conciencia quienes tengan fe

en su propia potencia creadora y en su propia fuerza humana para decidir de su propio destino. La convicción de la impotencia y de la insignificancia ante un Dios en acecho, de cuya voluntad pende el curso de la vida en cada instante, sin que el hombre y la naturaleza cuenten como posibles "causas segundas", más puede llevar al encogimiento del ánimo que a la exaltación del yo individual; más puede provocar la inacción, la indolencia, el quietismo, el dejarse ir por las sendas del destino que la altanera reacción vital implícita en la hipertrofia de la humana conciencia personal y de la conciencia colectiva. Castro mismo ha llegado a pensar así, puesto que después de escrita *España en su historia* ha trazado el agudo y violento contraste entre el musulmán y el español registrado hace muy poco. Es difícil avenir con lo centáurico estas afirmaciones de Castro: "Cuando el moro expresaba la conciencia de su vida aparecía como viéndose fluir, como siendo llevado por un mundo también fluyente y sin estable fijeza." "Para el musulmán todo se reducía a dejarse vivir en la voluntad de Alá."

Queda además señalado hasta qué punto es peligroso atribuir vigencia en la España musulmana a ideas, doctrinas, concepciones acuñadas en Oriente. No fueron pequeñas las diferencias que apartaron vital y culturalmente a los muslimes españoles de los muslimes orientales. *El Collar de la Paloma* permite descubrir en Ibn Hazm, su autor, y en sus contemporáneos, muchos rasgos temperamentales disímiles de los que caracterizaban a la sazón a los otros pueblos islamitas y una contextura vital emparentada con la peculiar de los hispanos anteriores y posteriores al Islam. Algunos de esos rasgos temperamentales se refieren precisamente a la hipertrofia del yo individual que llega en ocasiones a la obsesión de sí mismo, que se traduce en el calor de humanidad vertido por Ibn Hazm en su obra y que se proyecta en frecuentes confesiones autobiográficas, menos veces tendientes a apoyar sus reflexiones sobre el amor que nacidas de íntimos e irrefrenables desbordes vitales.

Eso es al cabo lo centáurico hispano —para mantener el diálogo empleo la palabreja acuñada por Castro, mal que me pese contribuir a su difusión—, caracterizado por un desborde de humana vitalidad que se vierte en la obra literaria, la obra de arte, la obra filosófica, la obra de ciencia, el discurso, la plática... Un desborde de vitalidad capaz, como Castro señala, de insuflar acción en cualquier frío relato objetivado, y de buscar al hombre —con toda la cargazón vital que puede darse al vocablo— detrás de la más abstracta teoría filosófica. Pues esa proyección de humana vitalidad no se refleja necesariamente sobre puras concreciones objetivas, sino que trasciende, con frecuencia, a emanaciones de la potencia espiritual o de las

fuerzas emotivas o pasionales del yo, como acreditan muchos de los ejemplos de ¡centauricismo! citados por Castro; de los que espiga en Berceo hasta los que destaca en Velázquez y aun de los que podríamos captar, mucho más acá, hasta en Unamuno y Ortega y Gasset, por ejemplo.

En prueba del origen arábigo del estilo centáurico alega Castro el parentesco que supone existe en las formas centáuricas de expresión de Ibn Hazm y del Arcipreste y entre las de Ibn 'Arabi y Berceo. Pero es inválido tal alegato.

Intensamente cristianizado el Islam, como Asín ha demostrado, alguna semejanza había de acercar las noticias de los milagros islámicos y cristianos —es remotísimo el parentesco, si es que existe alguno, entre los relatos del clérigo castellano y del sufí andaluz—, sin que ella acredite la arabización temperamental de Berceo. Si Ibn 'Arabi descendía de algún oriental venido a la Península alrededor de quinientos años antes de su nacimiento, al cabo de tan largo plazo muy pocas esencias vitales arábigas quedaban en él; aunque viviese bajo la cúpula ideológica del Islam, era existencialmente un español. Lo acreditan sus noticias autobiográficas, pues su personalidad se recorta en ellas con una nitidez y un vigor que contrasta con lo diluído y flotante del existir islámico, que Castro reconoce. Y ese su hispanismo integral —por detrás de su misticismo asoma su orgullo, su pasión, su intolerancia, su espíritu aventurero, su exaltación vital, según resulta a las claras de la biografía trazada por Asín— había de emparentarse con Berceo de alguna manera. Puesto que Ibn 'Arabi relataba milagros de los santones andaluces que fueron sus maestros, era natural que a las veces se reflejase en tales relatos el ímpetu de su propio yo. Sólo el desborde vital hispánico podía enredar la intimidad del clérigo riojano en sus noticias sobre los milagros de Santa María y San Millán. En otro capítulo presentaré a Berceo horro del impacto de lo arábigo.

Y ni el "Buen Amor" deriva de "El Collar de la Paloma", como espero probar después —media un abismo insalvable entre Ibn Hazm y Juan Ruiz y entre sus obras respectivas—, ni es necesario suponer arabizados los hábitos mentales y el mecanismo de la sensibilidad y de las emociones del Arcipreste de Hita para explicar su centauricismo. Porque si, como he sostenido y ahora sostiene también García Gómez, Ibn Hazm, sin gota de sangre árabe, existencialmente era español hasta la médula, claro está que los desbordes de su yo integral en su producción literaria o filosófica podían derivar no de su cultura islámica sino de su hispanismo vital, como derivan los del Arcipreste. Castro no ha justipreciado debidamente lo que ambos deben a su condición de españoles. Estudiaré después el caso.

Consciente de la debilidad de los dos alegatos rechazados, Castro trae a capítulo, en apoyo del origen arábigo del estilo centáurico, pasajes de *Las Praderas de Oro* de Al-Mas 'udi y de un tratado de Ibn Sina (Avicena): *Sobre la congelación y aglutinación de las piedras.* Castro hace resaltar que ninguno de los dos autores debió nada a la tradición temperamental hispana. Y no sólo vincula con esas formas de expresión de ambos nada menos que la historicidad de la épica española —rechazaré luego tal tesis—, sino que consagra un capítulo a probar que "Los españoles doctos se expresaban en una forma que recuerda a Avicena".

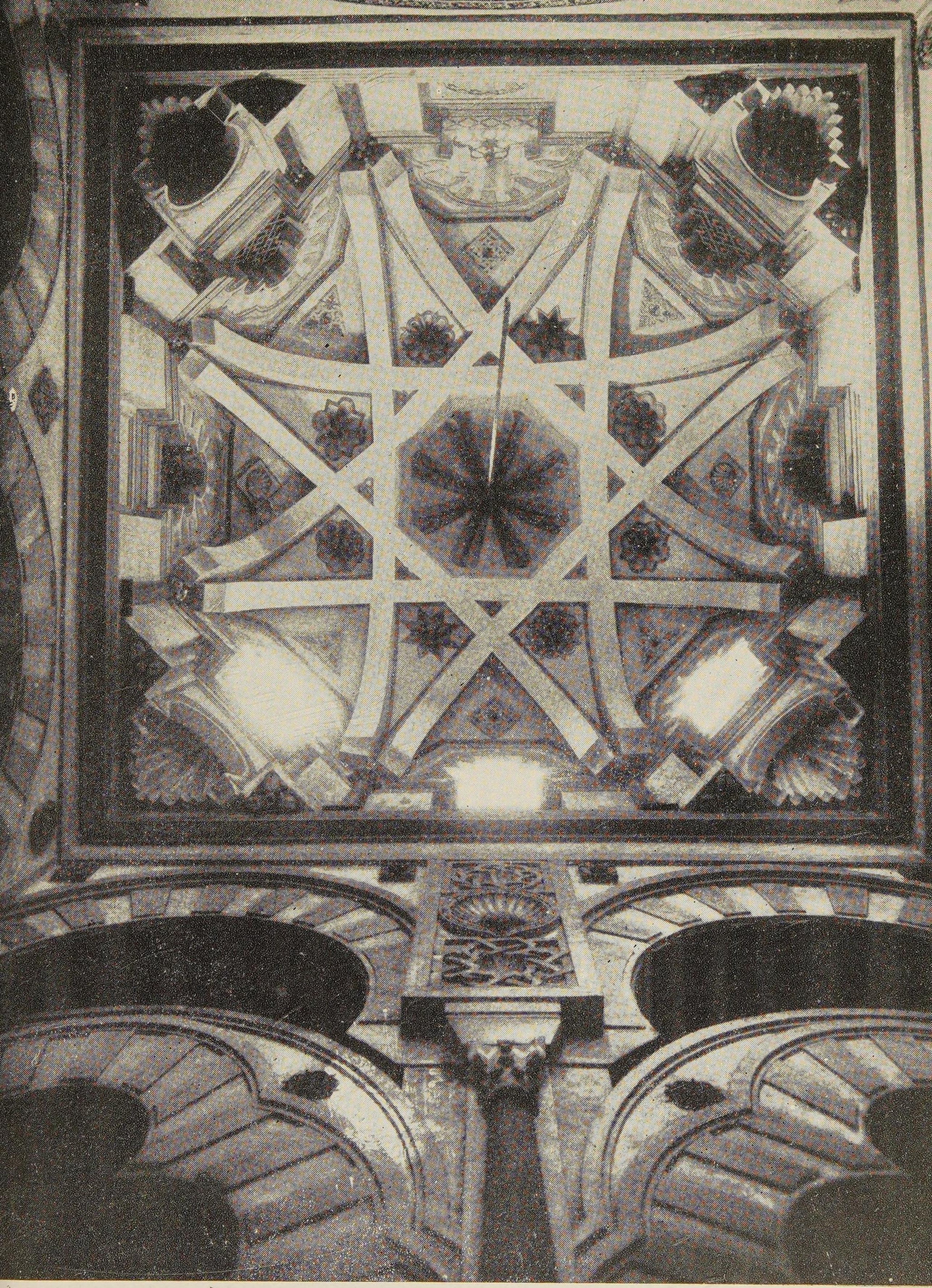
Me ha sorprendido que la mente lúcida de Castro no haya advertido la imposibilidad de avenir los métodos de aseveración histórico-científica de Al-Mas'udi o de Ibn Sina (Avicena) con los desbordes vitales proyectados en sus obras por Ibn Hazm, Ibn Quzman, Ibn Jaldun y algunos otros autores hispano-musulmanes de exaltada personalidad; ni con los proyectados en las suyas por el cantor del Cid, por el Arcipreste de Hita y por cuantos autores españoles incurren en el pecado o practican la virtud del ¡centauricismo! Al-Mas'udi e Ibn Sina procuran asegurar sus noticias —siempre descosidas— sobre extraños y poco verosímiles fenómenos de la naturaleza o de la vida de los hombres o de los animales, con la afirmación de su propio conocimiento personal de los mismos o con informaciones de testigos dignos de crédito. Ese aseverar la verdad de un hecho, poco frecuente o totalmente inverosímil, mediante su propio testimonio o consignando el aserto directo o indirecto de quienes lo han presenciado, nada tiene que ver con la tendencia de los peninsulares a cantar en sus poemas épicos cercanos sucesos históricos, a incorporar a sus creaciones literarias o artísticas el mismo proceso vital creador o a interferir sus obras filosóficas o científicas con desbordes autobiográficos que no sirven para garantizar sus alegatos.

Al-Mas'udi, por ejemplo, describe de modo anecdótico un suceso que termina con el extraño dormir de una mula entre camellos y otro en que como camellos se arrodillan unos bueyes, y declara que había conocido el primero por un amigo y que él mismo había presenciado el segundo. Y Avicena asevera por su experiencia personal la extraña solidificación de un extraño barro y la caída de un meteorito. ¿Cómo vincular la aseveración por los dos autores orientales de tales sorprendentes sucesos, con las confidencias de su intimidad espiritual que escapan con frecuencia al español islamizado que fué Ibn Hazm, con la conexión de lo poético y lo vulgar en el "Cantar de Mio Cid", con la proyección del "hombre" Berceo y del "hombre" Juan Ruiz en sus propias creaciones literarias, con el asomarse

de Delicado o de Cervantes como personajes de ficción a las páginas de *La lozana andaluza* o del *Quijote*, con el llevar de Velázquez al lienzo de las *Meninas* su misma tarea pictórica o con las continuas proyecciones personales de Unamuno o de Ortega y Gasset en sus ensayos filosóficos o literarios? Ni siquiera cabe enlazar con los citados testimonios de Al-Mas'udi e Ibn Sina los desbordes vitales de Nebrija, que declara haber compuesto sus tablas horarias para librarse de las impertinencias de un fraile, de Fernández de Oviedo que refiere los dolorosos recuerdos en él despertados por un pasaje de Mejía, o de Laguna que cuenta la curación de su insomnio por el beleño.

Habituados los orientales a dar vuelo a su fantasía en el relato de cualquier suceso y a las hipérboles en el elogio de los hombres —por algo calificó Cervantes de embusteros a los moros—, sabían bien de sus propios y de los ajenos embustes y fábulas. Y para garantizar la realidad de hechos que, sin embargo de su apariencia de legendarios, no merecían el estigma de tales, o para atestiguar la autenticidad de sucesos en verdad fabulosos, se esforzaban en garantizar el crédito de sus noticias: los historiadores mediante el *isnab* o cadena de testimonios, que llegaban hasta el primitivo narrador, y los hombres de ciencia, los filósofos y los literatos puros, por los medios ingenuos y simplistas de Al-Mas'udi, Avicena y tantos otros. ¿Cómo enraizar en tales métodos de aseveración, nacidos como contravenenos de los despeños de la fantasía oriental, la historicidad de la epopeya española de la que resulta su verismo, o los desbordes vitales de los artistas, de los escritores o de los hombres de ciencia españoles que, obsesos de sí mismos, proyectan su yo integral en sus creaciones artísticas, literarias, filosóficas o científicas?

Son dos procesos psicológicos diversos y hasta contradictorios. El primero responde a una postura defensiva de la mente; el segundo es hijo del ímpetu. Uno implica la convicción íntima del posible descarrío de la imaginación y nace de la duda; otro deriva del impulso vital hispánico, que no bastan a limitar las murallas de la pura creación artística o de la pura construcción científica. El islamita se desliza en arabesco de lo subjetivo a lo objetivo temeroso e inseguro, como arrastrado por una fuerza exterior y deseoso de afirmar los cimientos sobre los que alza su pensamiento. El ímpetu que a veces sacude al español hasta la histeria, cuando no se vierte por los cauces de la aventura —de cualquiera de los muchos géneros de aventura a las veces ni ruidosas ni solemnes—, le tortura de tal modo y de tal modo hincha las velas de sus potencias emotivas o pasionales, que le lleva a proyectar vitalmente en sus obras su persona. Si en el Islam no cabe



35. – Cúpula de la capilla lateral del mihrab de la mezquita de Córdoba. Se ha visto en ella, y en varias parejas, el arranque de un proceso que, a través de las más evolucionadas de algunas mezquitas toledanas y de las bóvedas nervadas de iglesias mudéjares y románicas hispanas y del Occidente de Francia —labradas debajo de las torres al principio— llevó hasta las bóvedas de crucería de las catedrales góticas.

36. – Bote de marfil de Almuguira, fechado en 968 (Museo del Louvre, París). Está adornado con figuras humanas. Los musulmanes españoles las reproducían pese a las prescripciones del Corán, porque, con su contextura temperamental premuslim, conservaban muchas prácticas y usos ancestrales, entre otros diversos: el gusto por el vino, que bebían sin tapujos. y algunas formas poéticas vinculadas a la lírica popular hispano-latina.

existir con existencia destacada, como dice Castro, en España el existir es un continuo desborde energético. El vago flotar y la exaltación del yo, he ahí los dos procesos encontrados y contradictorios de lo islámico y lo hispánico.

En vano quiere por ello Castro hacer de lo centáurico una consecuencia de la simbiosis de lo islámico y lo cristiano. Siempre sería muy duro de admitir que un proceso psíquico arábigo-oriental hubiera llegado a ganar los mecanismos discursivos y emocionales de los hispano-musulmanes, cuya mestiza contextura vital es evidente, con tal intensidad que el mero contacto vecinal de las dos Españas hubiera bastado a modelar la mente y la sensibilidad de los hispano-cristianos conforme a los hábitos de conciencia y de emoción de los árabes de Oriente.

Acaso advirtió Castro los débiles flancos que muestra su tesis antes de dejarse ganar por su arrebatada pasión hacia ella. Por eso acudió a dos autores orientales no contaminados de hispanismo y por eso destacó las diferencias que separan los relatos de los milagros de San Millán por el hispano-godo San Braulio y por Berceo, para enraizar lo centáurico en lo oriental y para mostrar que no pudo vincularse en España con la tradición peninsular premuslim. El parangón entre los diferentes procesos psíquicos que movían a orientales y a españoles en sus deslizamientos pasivos y en sus desbordes vitales —de lo subjetivo hacia y sobre lo objetivo— ha mostrado que lo centáurico hispánico no es de abolengo arábigo. Y el claro contraste que por fuerza había de separar el modo de relatar los milagros emilianenses en un texto hagiográfico del siglo VII y en una obra poética del XIII, basta a negar validez a la argumentación de Castro en favor del nacimiento de lo centáurico en España por obra del contacto entre cristianos e islamitas.

Lo centáurico hispano extiende sus raíces hasta la herencia temperamental de los españoles anteislámicos. Se nutre de jugos que manan del orgullo apasionado, del ímpetu acometedor y del dinamismo energético de los primitivos moradores de Hispania. Se enlaza con la exaltada vitalidad cósmica del hombre integral que era ya el *homo hispanus* antes de Cristo.

El yo de Séneca estalló muchas veces como un resorte y le forzó a llevar a sus obras vivencias y confesiones íntimas. Antonio Almagro ha recogido muchas de ellas: "Yo por mis propios ojos vi..."; "Yo leí esto con deleite..."; "Oí decir que una de las maravillas..."; "Yo cerca de Calígula veía..."; "Me acuerdo de haber oído a Demetrio..." Refiere recuerdos de su maestro Atalo y confiesa, por ejemplo: "Desde aquella sazón renuncié

por toda la vida a las ostras...”; “Desde entonces y por toda la vida renuncié al baño...” Y planta con frecuencia en su obra su propia personalidad.

La desbordante personalidad de Marcial y la nerviosa inquietud del andariego Orosio se vertieron también centáuricamente en sus obras. A diferencia de lo que ocurre al poeta Catulo y al historiador San Jerónimo, por ejemplo, a los dos españoles se les enmaraña con harta frecuencia —digámoslo con palabras de Castro— la expresión de sus observaciones o pensamientos con la del simultáneo oleaje de su experiencia íntima. A pesar del retroceso que la simbiosis de lo romano y de lo hispano determinó en la “furia hispánica” —perdóneseme la expresión—, también San Isidoro, San Valerio y San Eugenio vierten, a veces, en sus escritos, su propia intimidad. Queda dicho cómo, de todos los colaboradores de Carlomagno, fué el español Teodulfo el que más desbordó su personalidad en su obra literaria. Es notorio el desborde de la suya en sus escritos por el también español Agobardo de Lyon. Y después es posible registrar la auténtica proyección literaria de su yo en autores mozárabes como San Eulogio, fuertemente enraizados en lo hispánico tradicional.

Ante esa ininterrumpida tradición ¿cómo no dudar del origen oriental de lo español centaúrico? A asegurar esa duda vienen dos realidades. Frente a los métodos de aseveración histórico-científica de los islamitas de Oriente y de algunos de Al-Ándalus, no pocos de éstos muestran el aspecto peculiar del centauricismo hispano premuslim. No hallo parangón posible ni parentesco seguro entre las afirmaciones de Al-Mas'udi o de Avicena sobre su conocimiento personal de estos o los otros fenómenos de la naturaleza, con el vigoroso sentimiento del propio yo que Ibn Hazm o Ibn Tufayl descubren en *El Collar de la Paloma* o en *El filósofo autodidacto*. Si la postura psíquica y cultural de los primeros puede vincularse sin violencia con las concepciones islámicas de Dios, del hombre, de la naturaleza y de la vida en su versión oriental, a la inversa, no es fácil enlazar con ellas la exaltación vital de algunos musulmanes españoles.

Y a cada paso han vertido en sus obras abundantes noticias biográficas hombres de estirpe no española pero que se han sentido agitados por el mismo ímpetu vital que ha solido sacudir a los hispanos. Sí, hombres dotados de una personalidad exuberante, a las veces torturados por pasiones incontenibles y a las veces saturados de confianza en su propio genio, con una aguda conciencia de sí mismos, gentes muy dispares entre sí pero en cuya fisonomía moral lo individual ha alcanzado extraordinaria preponderancia, han sentido enredárseles su experiencia existencial en las

creaciones de su espíritu. Benvenuto Cellini, Montaigne, Cardano —equiparados ya por Goethe y de nuevo por Dilthey— y otros muchos hombres no demasiado disímiles, Lutero entre ellos, han cometido los mismos pecados centáuricos que los españoles.

No cabe desdeñar por tanto como generadora de aproximaciones temperamentales entre escritores de épocas y de naciones diferentes la semejanza de las fórmulas algebraicas de equilibrio entre espíritu, emociones e instintos —las tres almas de Ortega— de los hombres de carne y hueso que fueron y que son los filósofos, los hombres de ciencia, los artistas o los poetas; porque como he dicho no han sido ni son títeres de cuyos hilos tira el ente abstracto de una cultura. Pero claro está que la repetición en los miembros de una comunidad histórica de unas mismas fórmulas algebraicas de equilibrio entre esa trinidad de fuerzas vitales —la estadística aplicada a la historia, aunque parezca paradoja— acredita una tendencia temperamental perdurable que es forzoso derivar de rasgos genéricos enraizados en la contextura orgánica del pueblo. En una contextura que se vincula genéticamente con las etapas más remotas de la historia y que en el curso de la historia ha ido, según queda dicho antes muchas veces, mudándose o afirmándose con ritmos y resultados diferentes.

Las características esenciales de lo español moderno —y adjetivo el vocablo español por lo que pienso sobre la obligada distinción de muchos estratos temporales de lo hispano— se acuñan, se afirman, se afinan o se perfeccionan, durante los siglos de pugna y convivencia entre la cristiandad y el Islam peninsulares y como consecuencia de la vivificación, exaltación, relajamiento, atenuación, renacimiento o mudanza de las viejas calidades, tendencias o hábitos integrantes de la contextura vital de lo español ancestral. Eso ocurrió con el desborde humano de lo centáurico.

En el Sur, donde la pugna entre musulmanes y cristianos hubo de ser menos eficaz en el exaltar de la propia herencia temperamental primigenia —en la Bética, de cultura milenaria, nunca tan acerada y violenta como el bárbaro y rudo septentrión hispano—, habrían contribuído a fortificar el vivaz sentimiento del yo individual de los moros andaluces los torrentes de violento dinamismo recibidos de los invasores africanos y orientales, del siglo VIII, y las grandes contiendas que el nacionalismo hispano-islámico hubo de mantener con sus dominadores durante todo el siglo IX.

No es posible divorciar lo cultural de lo vital ni distinguir en la historia la vida política de la vida psíquica de los pueblos. Y no cabe por ello prescindir de los aportes temperamentales que recibieron los españoles islamizados: del orgullo, el ímpetu, el sentimiento de la dignidad, la alta-

nería, la arrogancia, el espíritu diamantino... de muchos de los recién llegados; que no tenían aún un siglo de islamismo a las espaldas. Esos beduinos o esos sirios, todavía no deformados por la teorética religiosa del Islam y a quienes la conquista del imperio califal había hipertrofiado la personalidad, como he señalado en mi *España musulmana*, al aludir a los "Contemporáneos de Abd al-Rahman I", legaron una herencia de exaltación individual al pueblo hispano premuslim, propicio por su historia multisecular a aceptar con fruición ese legado de sus conquistadores. Y las bárbaras pugnas que durante más de una centuria mantuvieron con ellos los muladíes o neomusulmanes en todos los rincones de la España islamita, más que ayudar a la doma del exaltado yo pasional de los peninsulares, hubieron de facilitar la hipertrofia de su propia conciencia personal.

Y en el Norte las centurias de bárbaro e ininterrumpido choque entre moros y cristianos hubieron de acentuar el ímpetu y el dinamismo energéticos de los hispanos primitivos, que la envolvente ordenación jurídica de Roma, la recepción del acervo cultural greco-latino y el contacto con las formas de vida romanas sólo habían logrado adormecer; y que ya habían vuelto a vigorizar, antes del 711, los tres siglos de señorío germánico en España.

Mientras en el Islam oriental la persona se diluía en un flotante existir bajo la determinante voluntad creadora y rectora de Alá, en la España cristiana, durante muchos siglos siempre en trance de asfixia, el hombre, libre bajo la cúpula de la teoría religiosa que abrigaba su diaria existencia, para no perecer tenía que acerar su contextura íntima y que doblar sus propias energías, por herencia ya de suyo aceradas y vigorosas. Y precisamente como sus abuelos prehistóricos, había de jugar su vida con frecuencia al enfrentar la muerte por apetito de vivir en libertad.

Centurias de ese dramático existir hubieron de acrecentar la humana vitalidad del individuo; y a la par que adormecían su potencia razonadora debieron de exaltar sus fuerzas emotivas y pasionales. Sacudido así por una hipertrofia del impulso generador de la acción desorbitada, el español en pugna multisecular con el Islam no podía frenar fácilmente su dinamismo torturante. Y cuando no hallaba cauce para su frenético activismo y se detenía en la creación literaria, artística, filosófica o científica, se le escapaba la fuerza desbordante de su yo y proyectaba su vida en los productos de su espíritu. He ahí lo centáurico. Lo centáurico que no está aislado en el panorama histórico español, como una exótica flor de montaña. Sino que se entrelaza con otra serie encadenada de desbordes pasionales en la vida religiosa, política, guerrera, literaria, artística...; en

la vida de cada día y de cada uno y en la vida histórica de la comunidad. Que se vincula con la presión interior, a muchas atmósferas, del hombre entero que llegó a ser el español. Por obra –prodigiosa y mágica obra– de la afirmación, sin intervalos ni desmayos, del vigoroso yo explosivo de los pueblos norteños de España. En el curso de la áspera batalla por su auténtica vida libre, frente al peligroso deslizamiento hacia un no ser lo que eran, bajo el señorío del Islam. Iremos viendo desplegarse rumbo a horizontes vitales muy varios el potencial humano que se vertió también por los leves resquicios de lo centáurico.

3. *Vida ejecutiva y realismo*

Son legión los pensadores, los historiadores y los políticos –no siempre se dan separadas tales categorías– de España y del mundo que se han enfrentado con lo que suele llamarse realismo hispano. Son archinumerosas sus interpretaciones de esa característica atribuída a los españoles. Esa larga serie se ha ampliado hace poco. Una novísima y sugestiva teoría vincula el llamado realismo con la singularidad temperamental de los peninsulares ahora estudiada, y le atribuye, como a ella, abolengo islámico. Sería un fruto más de la simbiosis de lo románico y lo arábigo en España, simbiosis de que habría surgido lo hispánico. Esa conexión y ese origen me parecen erróneos. He llegado a concebir el realismo español de otra manera y a explicarme su concreción histórica por sendas que me parecen claras.

De los diversos conceptos, aunque emparentados, diferentes, que se acostumbra a calificar, en términos al uso, con el vocablo "realismo", ninguno coincide con "la disposición existencial de quienes enlazan sus vidas con los productos de su espíritu", ni con la interferencia, de los intentos de expresar observaciones o pensamientos humanos, por los desbordes del simultáneo oleaje de la experiencia íntima: disposición existencial y entrecruce de líneas expresivas que han sido bautizados de centauricismo por Américo Castro.

Castro no llega a establecer con nitidez esa a lo que creo evidente diferenciación entre centauricismo y realismo, porque supone al español enfrentando la realidad con una visión escatológica y personalista. "La realidad –escribe– es [para los hispanos] lo que será y lo que debe ser, conexos sin resquicios con la existencia dada y total de la persona. El mundo es lo que llevo en mi creencia y en la firme seguridad de mí mismo

y nada más. La realidad del presente es cuestionable, *hic et nunc*, no importa: es un velo, tenue o espeso, que encubre el más allá."

De nuevo Castro se ha aventurado a proyectar sobre España teorías concebidas para explicar la vida espiritual de otros pueblos; en este caso las de von Soden y Zubiri sobre el enfrentamiento de la realidad por los hebreos, y las de Massignon sobre la postura de los islamitas ante ella. Castro ha supuesto a los musulmanes españoles, primero, y después a la cristiandad hispana, captando la realidad de la misma manera que esos dos pueblos semitas orientales.

Esa supuesta visión escatológica y personalista de la realidad por los hispanos contradice, claro está, la visión naturalista e ingenua que muestran del hombre y de las cosas en sus obras los primitivos españoles y la visión helénica y occidental de la realidad, a la vez teorética y naturalista, que lógicamente hubo de ser general en la España romanizada. Ortega y Gasset acaba de señalar las dificultades extremas con que tropieza la adopción por las mentes de los miembros de una comunidad histórica, de ideas concebidas por los hombres de otros pueblos y otros tiempos. A priori podríamos juzgar sospechosa la mudanza total del tradicional enfrentamiento de la realidad por los peninsulares. Sólo sería preciso rendirse ante la efectividad del trueque, si Castro hubiera probado de modo convincente que los hispano-musulmanes y los hispano-cristianos habían en verdad llegado a poseer esa visión escatológica y personalista del mundo y de la vida, peculiar de judíos e islamitas.

No soy el primero en rechazar la tesis de Castro sobre la adopción por los peninsulares de los métodos de percepción de la realidad por los semitas. Laín Entralgo la ha combatido desde dos frentes. "Una de las más patentes consecuencias intelectuales de la idea helénica del mundo —escribe— es el concepto latino de *substantia*. Una visión "substancial" de la realidad... parece rigurosamente inconciliable con la actitud española frente al mundo que ha descrito Castro." Y Laín alega en prueba de tal contradicción la sorprendente penetración del término "substancia" y de sus derivados en el lenguaje popular español. Y combate también la afirmación de Castro trayendo a capítulo la captación de la realidad por Velázquez y por Zurbarán. "Su hispánico personalismo —dice Laín Entralgo— no impidió a Velázquez contemplar la realidad según la presencia de lo que ella es, en amoroso y suareziano respeto de su esencia existente y de su existencia sustancial. Para Velázquez no parece haber sido la realidad sólo 'lo que sintió, creyó e imaginó', como afirma la extremada tesis de Castro, sino lo que en cada caso correspondía a la naturaleza y

sustancia del hombre que pintaba." "He aquí —dice luego— los objetos materiales pintados por Zurbarán: esas portentosas vasijas de barro que se alinean, exentas, realísimas sobre el lienzo del Prado... En toda la pintura europea —concluye Laín— ¿hay 'cosas' más limpiamente atenidas a lo que en sí mismas son, más fieles a su propia 'sustancia'?"

Sí, Castro ha afirmado, pero no ha probado, que los españoles enfrentaban la realidad de modo escatológico y personalista. En páginas cercanas he señalado la visión "realista" que muchos autores hispano-musulmanes transidos de españolía o de hispanismo —Ibn Hazm, Ibn Quzman...— tuvieron del mundo, del hombre y de la vida y cómo esa realista visión fué general entre las masas islamitas españolas, de orientalización cultural muy tibia y apenas orientalizadas vitalmente. Y dudo de que los estudiosos de las letras y del arte hispanos acepten que aquéllas y éste se basen en una captación deformada de la realidad, velada por el espeso cendal que separa el presente del más allá, y en el caprichoso enfrentamiento de la misma por una exuberancia personalista que llega a convertirla de lo que es en lo que debe ser.

El realismo de almas y de cosas inunda el relato épico del Cantar del Mio Cid, las historias de milagros de Berceo y del Rey Sabio, las anécdotas amorosas del Arcipreste o de la Celestina, las novelescas biografías de la Lozana Andaluza, el Lazarillo y los pícaros hispanos y las páginas de Cervantes y de Lope... Ese realismo se aviene mal con la interpretación escatológica y personalista de la realidad que Castro ha trasladado de su patria semita a la patria española. ¿Habrían saltado de lo pintado a lo vivo y habrían empezado a caminar por las calles y plazas de Castilla los personajes de ficción de las letras hispanas, si sus autores no los hubieran modelado con el barro de la auténtica realidad vital que tenían delante de los ojos? Las exigencias de una ceñida visión realista del mundo, el hombre y la vida, llevaron a los escritores españoles a extraños extremos de interferencia entre lo fingido y lo real. Dieron aires de puntual historia a sus *Retratos* o *Vidas* — Cervantes en el capítulo IX del Quijote, no sólo aparece haciéndose traducir del arábigo la historia del hidalgo manchego, sino que registra una supuesta apostilla marginal de la misma donde se leía: "Esta Dulcinea del Toboso... dicen que tuvo la mejor mano para asar puercos." Se presentaron interviniendo, a modo de escribanos relatores, en el curso mismo de sus biografías novelescas — eso hizo Delicado en los Mamotretos XVII, XLVI... de la *Lozana Andaluza.* Y movieron a reclamar para sí, a los personajes de sus libros, una existencia a la vez real y literaria. Delicado mostró ya a su heroína teniendo con-

ciencia de su doble personalidad y Cervantes llevó mucho más lejos el mismo artificio e hizo hablar a sus personajes como tales personajes en la segunda parte de su obra.

Ahí está, también, contradiciendo a Castro, el realismo de la pintura española. "Para Velázquez —escribe Lafuenta Ferrari— el mundo del arte estriba en transmitirnos la honda y única poesía de lo que es, la que deriva del fluir de la misma existencia."

"El 'naturalismo' de Velázquez —dice Ortega y Gasset— consiste en no querer que las cosas sean más que lo que son... Le repugna que el hombre se proponga fingir a las cosas una perfección que ellas no poseen." "Velázquez... va a hacer del retrato principio radical de la pintura..." y "La pintura es retrato —escribe—, cuando se propone transcribir la individualidad del objeto". Poseía un don genial "para lograr que las cosas pintadas, aun moviéndose, estuviesen ellas "cómodas", porque "las presenta en sus movimientos propios, en sus gestos habituales". "Velázquez pinta mitologías... Pero no acompaña al mito en su fuga más allá de este mundo... busca la raíz de todo mito en lo que podríamos llamar su logaritmo de realidad y eso es lo que pinta..."

Guinard ha ido señalando en el arte pictórico hispánico muchas características realistas. "Sorprende —dice— la ausencia casi total de todo lo que procede de la imaginación y la fantasía." La pintura religiosa —añade— "tiene los ojos mirando al cielo, pero los pies fuertemente apoyados en la tierra". Y describe cómo asoman a ella el hombre y las cosas con pormenores extremadamente veristas. "Acepta el mundo como Dios lo ha querido incluyendo el mal, la fealdad y la muerte." "Los jamones y los cántaros del tabernero, el apio, las zanahorias y las cajas de mazapán que guarda el despensero del convento los retratamos con una atención llena de amor... Y vemos las realidades sobrenaturales a imagen de nuestra tierra." "Ninguna pintura ha expresado el carácter inmutable de cada ser, el mundo cerrado que constituye, con más intensidad, con más gravedad y sencillez; ninguno se ha negado tan vigorosamente a tratar al hombre como una simple partícula del universo cambiante."

Y ahí está al alcance de quienquiera que se asome a la imaginería religiosa hispana el realismo —a veces conmovedor, a veces bárbaro y a veces trágico— de los Cristos sangrantes de torva faz y de encrespada cabellera, de las "Vírgenes de los cuchillos" o las vírgenes con manto, y de toda la escultura policromada, con lágrimas plásticas, gotas de sangre y vestidos auténticos, que llenan las iglesias españolas y en particular las castellanas y las andaluzas.

La realidad del enfrentamiento naturalista del hombre español con la "realidad" desnuda y auténtica, no encubierta por velos ni cendales, ni deformada por filtro alguno personal, obliga a distinguir realismo y centauricismo, al bucear en el problema histórico que aquél constituye.

Cuando se habla de realismo hispano no se alude, claro está, a cualquier género de realismo filosófico; no se alude al realismo gnoseológico ni al realismo metafísico. Nos referimos a un realismo ingenuo o natural que considera al hombre como un ser existente entre las cosas, a él exteriores y de él diferentes. Que tiene al conocimiento como captación fiel de los seres entre los que el hombre alienta. Que sin plantearse la cuestión de si lo inmediatamente visible es o no lo verdaderamente real, juzga lo percibido por verdadero y como tal lo refleja, sin deformarlo subjetivamente, en sus expresiones literarias, artísticas o simplemente humanas. Realismo se llama también a un estilo de conducta que pretende atenerse a los dictados de los hechos sin guiarse por las incitaciones de los llamados ideales. El centauricismo, tal como Castro lo define, y el realismo, así entendido, deben ser distinguidos nítidamente. Un primer enfrentamiento de los dos conceptos podría mover a tenerlos como dos humanas actitudes contradictorias. Conciencias hipertrofiadas y exaltados yos que no logran reflejar los frutos de su pensamiento o de su observación sin interferirlos con desbordes vitales íntimos, parecerían los menos aptos para la captación aséptica de la realidad y para su posterior proyección exacta en creaciones literarias o artísticas o en decisiones de la voluntad. Parecería normal que esa hipertrofia del yo, esa exaltación de la conciencia lograran penetrar, subjetivamente, de lo exterior visible a lo interior inteligible y que vertieran la realidad, así captada, tras deformarla de nuevo, a su paso por la lente de su propia personalidad.

Centauricismo y realismo no son sin embargo contradictorios. Si el centauricismo es un desborde vital y refleja una eruptiva personalidad que, al no verterse por los caminos de la acción auténtica, pone acción en las creaciones de su espíritu y aprovecha la válvula más pequeña de su juego filosófico, científico, literario o artístico para dar salida a su exaltada e inquieta vitalidad, cabe comprender que lo centáurico y lo real coincidan en los mismos hombres y en los mismos pueblos. Porque esas volcánicas y dinámicas personalidades que así interfieren vitalmente las producciones de su espíritu: ora carecen de la quietud espiritual necesaria para detenerse a meditar sobre la existencia de una realidad distinta y superior a la visible y sobre la verdadera naturaleza del conocimiento de las cosas por el hombre; ora no tienen el reposo preciso para

depurar los datos de su observación directa y primaria haciéndolos pasar por el filtro de su reflexión, ni para cubiletear con ellos, transformándolos por medio de su fantasía, al reflejarlos en sus obras. Y a las veces, aunque posean capacidad sobrada para llegar incluso a la ontofobia filosófica en la consideración de la naturaleza y también vagar suficiente para la depuración o deformación de la realidad al hacerla pasar por el tamiz de su ingenio, tienen detrás el empuje de la herencia temperamental de su estirpe histórica y ese empuje se traduce en vitales descargas centáuricas.

Tal vez los mismos tensos resortes vitales que provocaron el centaurismo llegaron a incidir en el singular modo de captar y de expresar la realidad el *homo hispanus*. Vossler afirmó hace tiempo que la mayor parte de los autores de novelas picarescas hincharon y desfiguraron la realidad a fuer de proponerse aprehenderla con extremoso celo. Guillermo de Torre ha recordado este pensamiento de Vossler al señalar cómo en el neorrealismo actual el escritor parece contemplar el mundo circundante con lente de aumento; de suerte que vistas después por el lector, con pupila humana, las proyecciones así deformadas de la realidad llega a encontrarlas monstruosas. No sé si la hipertrofia y exaltación temperamental de los hispanos, que desbordaron sobre sus intentos de objetivarse en ideas o en cosas el simultáneo oleaje de su experiencia íntima, no determinaron a la par la desfiguración *realística* de la realidad por los escritores españoles. Tal vez las hispánicas explosiones centáuricas pueden alinearse en una proyección geométrica común con esa extremosa y desorbitada captación de la realidad; desorbitada y extremosa como consecuencia del impetuoso deseo de no reflejar sino la realidad misma con todas sus naturales sombras, sin hacerla pasar por el filtro correctivo de la imaginación, capaz de retocar poéticamente la visión que captan los sentidos.

La exaltación del latido vital tanto puede empujar a la proyección de la propia vitalidad en las más varias creaciones del espíritu, como a captar las palpitaciones de la vida en torno y a reflejar luego los datos así percibidos en sus creaciones literarias o artísticas. A captar y a reflejar las palpitaciones de la vida de las almas, sin excluir la propia, y de la vida de las cosas, sin excluir de éstas a lo exterior del hombre en cuanto cosa. Porque hay un realismo que capta el parpadeo del espíritu y un realismo que capta las formas y movimientos de los seres. Importa no olvidarlo. Para no limitar las fronteras del realismo hispano a la proyección fiel de lo exterior visible: a una reflexión de espejo, a una reproducción de miniaturista y menos aun a una fijación de objetivo fotográfico. Las plumas de nuestros escritores, los pinceles de nuestros pintores y las gubias de nuestros tallistas

han captado, sí, muchas veces la menuda realidad de las cosas menudas y de los menudos gestos. Desde los escultores ibéricos y desde Marcial y Prudencio hasta nuestros días, cabría citar muchedumbre de ejemplos de tal poder de captación. Pero nuestros escritores y nuestros artistas no sólo han tenido una percepción realista de tipo puramente sensorial. Junto a verdaderas orgías realísticas de origen visual, auditivo, táctil... han logrado con frecuencia mucho más. Han sabido también asomarse a las almas —a las suyas y a las ajenas— y aprisionar su intimidad y descubrirla y reflejarla realísticamente en sus obras artísticas y literarias. Y lo han logrado también desde temprano —desde que la escultura primitiva nos sorprende con auténticos profundos retratos anímicos— hasta nuestros propios tiempos. Sólo poseyendo ese doble poder de captación han podido insuflar acción y vida en sus escritos, en sus cuadros y en sus tallas. Y sólo así se explica que pudieran aunarse vitalidad centáurica y vitalidad realista en unos mismos hombres y en unos mismos grupos humanos, o, para decir mejor, históricos.

Difícil de definir filosóficamente y en su sentido vulgar, suele admitirse el triunfo del realismo en las artes españolas, y su frecuente olvido y desdén como guía de conducta de las gentes hispánicas. Curiosa antinomia la de nuestro realismo expresivo frente a nuestro idealismo volitivo. No me atrevo a adentrarme en la cuestión que esa contradicción suscita. No es fácil precisar los términos de esa oposición auténtica o supuesta. Está por estudiar el problema de los límites del realismo o del idealismo activo de los peninsulares, o para decir mejor de los diversos pueblos que han convergido en la unidad hispánica. Porque no es igual en todos ellos la fórmula de equilibrio entre los dos realismos, y a veces me asalta la sospecha de que una acentuación del realismo expresivo va acompañada de una mengua del realismo volitivo y a la inversa. Es tema —uno más— de los que están esperando una investigación madura en el campo de nuestra historia. Como lo es el de la cronología de los cambios que han experimentado en el correr del tiempo esa o esas fórmulas algebraicas de equilibrio entre los dos tipos de realismo. En algún momento parecen haber coincidido los dos pleamares: del idealismo en la conducta colectiva y del colectivo artístico realismo. Pero no siempre han subido por igual las dos mareas.

En la Castilla medieval subieron muy alto el realismo y el idealismo comunales coincidiendo con el triunfo de lo real en el arte y en las letras. No fué la Reconquista, como afirmó Menéndez y Pelayo, una pura tarea de ganapanes, sólo preocupados de la ocupación y explotación futura de las leguas de tierra que se extendían más allá de las fronteras; tiene razón

Menéndez Pidal al vindicar para la empresa reconquistadora un ideal de restauración nacional hispana. Pero tampoco estuvo ausente en la gran aventura el deseo de alcanzar riqueza a botes de lanza; aunque Castro me tache de positivista, tengo por cierto que ese deseo sirvió de acicate poderoso para lanzar a los españoles a la lucha.

¿Quién se atreverá a desconocer la fuerza del ideal religioso que impulsó a la realización de la gran tarea nacional? Y sin embargo por un documento inédito del archivo catedral de Ávila sabemos que los abulenses de fines del siglo XII se oponían a la conversión al cristianismo de los moros que vivían entre ellos; sin duda para no perder las gabelas extraordinarias que pagaban, pues la conversión no otorgaba libertad a los nacidos o caídos en servidumbre, y el Papa, al condenar la citada oposición de mis abuelos, alude a sarracenos libres.

En ningún país de Occidente calaron tan hondo como en Castilla los ideales de honor y de vergüenza o dignidad; como demostraré luego al estudiar el tema despacio, llegaron a saturar hasta a las masas populares concejiles. Y no menos que allende el Pirineo y antes que fuera de las fronteras de Castilla, triunfó en ésta el ideal de libertad individual y colectiva, según espero probar más tarde. Y sin embargo ese ideal de libertad implicaba esencialmente el logro de privilegios y exenciones fiscales, militares y penales —éstas también traducibles en reducciones de pagos pecuniarios—; y a las veces el honor agraviado, y aun la misma sangre derramada, se vindicaban mediante indemnizaciones en metálico.

El idealismo y el realismo volitivo se enfrentaron en equilibrio nada firme y siempre mudable; fué creciendo, creciendo de continuo el primero a costa del segundo con el correr del tiempo. Y el realismo expresivo —también mudable con el curso de las décadas y sucesivamente teñido de matices diversos— osciló del realismo psicológico o de almas al realismo miniaturista o realismo de cosas.

No puedo acompañar a Castro en su teoría sobre la vinculación genética de ese realismo español con supuestos hábitos mentales de los islamitas de Oriente, de ellos recibidos y aceptados por los hispano-musulmanes y por éstos trasmitidos a los cristianos del septentrión de España. Pone en guardia contra tal hipótesis la nunca negada fantasía oriental, pues sería extraño que un pueblo de imaginación exaltada hubiese dado lecciones de realismo a los peninsulares. Y contra ella arremete también el temprano triunfo del realismo —de un realismo expresionista— en las creaciones artísticas de los primitivos españoles —desde las pinturas de la Cueva de Altamira y las rocas de Cogul hasta la Dama de Elche y los bronces votivos

de los santuarios de Sierra Morena— y la clara huella que dejó después en las obras literarias de los escritores hispano-romanos Marcial y Prudencio. ¿Cabe mayor realismo que el de los *Epigramas* del poeta bilbilitano? Y ahí están, espeluznantes por sus pormenores realistas, las descripciones de martirios del *Peristephanon* del poeta calagurritano, Prudencio.

En vano quiere Castro hacer derivar de la metafísica islámica la valoración de las cosas menudas por el realismo hispano. Porque esa valoración no implica siempre una expresión realística; como veremos en seguida, los habituales métodos de creación artística de los pueblos islámicos deformaban y hasta desfiguraban las imágenes de esos objetos, desrealizándolos metafóricamente. Y porque la escultura, la cerámica y la orfebrería ibéricas reflejan ya un gusto peculiar por la captación realista de lo insignificante, y Marcial dedicó luego su genio poético a docenas y docenas de objetos y de cosas que se regalaban como "Aguinaldos" —desde las nueces al jabón y desde el mondadientes al espantamoscas— y Prudencio no desdeñó traer a capítulo los instrumentos de tortura de los mártires hispánicos.

Y como escritores y artistas hispanos premuslimes supieron también bucear en la "realidad" de las almas y trasmitirnos sus calicatas en ellas, mucho antes de la hégira, los peninsulares habrían, por tanto, adoptado —naturalmente con matices distintos según las épocas, las razas y las regiones geográficas— la postura interpretativa del hombre y de la naturaleza que suele calificarse de realismo. De los orientales invasores no habrían podido nunca recibir un parejo sistema de captación y reproducción literaria o artística de la naturaleza, el hombre o la vida. Queda registrado el contraste fácil de destacar entre los relatos de la conquista de España por los árabes que debemos a autores orientales o a cronistas musulmanes nacidos en Al-Ándalus, pero de estirpe no hispana y todavía no hispanizados, y los que escribieron historiadores islamitas de origen español o ya saturados de hispanismo. Mientras los primeros llenaron sus páginas de fábulas, consejas, prodigios y leyendas, los segundos de tal modo se mostraron transidos de realismo que apartaron de sus historias de la invasión las noticias de sabor legendario o fabuloso de sus viejas fuentes o trataron de explicarlas por puros caminos de razón.

Y queda también consignado el contraste que aleja la poesía arábigo-oriental, y la hispano-árabe que la toma por modelo, de la poesía islámico-española que enraiza en lo premuslim peninsular. Recordemos que en el Islam están prohibidas las imágenes. En el antiquísimo *hadiz* de Ibn Abbas se refiere cómo se ordenó a un pintor persa que al reproducir a los animales los decapitara para que no parecieran vivos y que intentara que se aseme-

jaran a flores. "De no ligarse a las figuras, de no idolatrar las imágenes —escribe Massignon—, ha nacido el arte musulmán, sencillo e inmaterial, como el arte de un músico que fuera algebrista y que no creyera en la belleza del acorde." "Se trata de una inanimación de las formas perecederas." "Lo que desde un principio sorprende en la poesía islámica es una especie de inanimación de la metáfora. De intento se la forja irreal. Y existe una graduación descendente en ella. El hombre es comparado a los animales, el animal es, por lo general, comparado a una flor; la flor a una piedra: un tulipán es un rubí." "El arte musulmán es precisamente... una especie de duermevela, entre el sueño y la vigilia." "La idea directriz del arte musulmán es alzarse más allá de las formas, no detenerse a idolatrar imágenes sino ir más allá, hacia Aquel que las hace moverse como en una linterna mágica, como en un teatro de sombras, hacia el Único que permanece."

De creer a Massignon, nada menos propicio a captar y a reflejar la realidad que los métodos de creación artística del Islam oriental. Y Castro no sólo no ha alzado ninguna objeción contra esta tesis sino que la ha hecho suya y ha abultado lo fantasmagórico y huidizo de las letras musulmanas. No sé cómo los muslimes hispanos pudieron recibir lecciones de realismo de los islamitas de Oriente, así habituados a la continua metamorfosis de lo real. Y sin embargo también queda registrado el gusto por las esculturas y las imágenes de las masas populares hispano-musulmanas y la saturación de realismo de grandes figuras literarias islámicas de Al-Ándalus: Ibn Hazm, Ibn Quzman, Xuxtari... cuyas obras elevan una evidente contradicción hispánica frente a lo poético oriental. Quedan anotadas la cálida y humana proyección de la vida amorosa de Córdoba al filo del año mil —captación de la intimidad de las almas y registro de hechos, dichos y gestos humanos— en *El Collar de la Paloma*; la jocunda y desvergonzada voz en las calles de la Córdoba del siglo XII —temas, lenguaje y espíritu populares— del pimpante zejelero Ibn Quzman, y la extraña personalidad de Xuxtari que ha forzado a Massignon a pensar en el folklorismo.

El realismo español sería así anterior al Islam y se habría mantenido en la España muslim en pugna victoriosa con lo oriental islámico. Es imposible explicar con precisión la génesis de tal actitud hispánica ante la vida en torno, como lo es señalar las causas de por qué los griegos para formarse conceptos partieron del sentimiento estético o del intelecto teorizador y los romanos de la voluntad en sus proyecciones de libertad, derecho o dominio.

Es probable que esa peculiar manera de captar la naturaleza y la vida

se vincule con la fórmula algebraica del temperamento de los hispanos primitivos que sabemos lanzados a la acción con frenesí y por lo tanto extrovertidos, pues la interpretación subjetiva del hombre y del mundo requiere siempre un volar desde una cálida y cultivada intimidad. Pero claro está que no es lícito en cuestión tan compleja pasar de la conjetura a la afirmación.

Mas si no es dable precisar con nitidez los orígenes del realismo hispano, cabe rastrear los motivos de su perduración. El clima espiritual y artístico en que se agitaron los dominadores romanos de Hispania no pudo incidir de modo negativo en la multisecular inclinación de los peninsulares a captar la realidad con ojos ingenuos, sin deformarla subjetivamente. Las obras literarias y artísticas de los romanos se caracterizan por su cargazón realista; su frío razonar se proyectó sobre el proceso de las convivencias humanas, nada propicio al despliegue de la imaginación, y su filosofía trascendió hacia los hechos de la voluntad más que hacia los datos de la conciencia. La romanización de España no pudo por tanto alterar la primitiva flaqueza hispana; cabría incluso sospechar que contribuyó a reforzarla.

¿Y después? Después los celtas gallegos, apartados pronto, como es notorio, de la guerra divinal contra el moro, pudieron y aun debieron concentrarse en quieta meditación introspectiva, encerrados como se hallaban en sus valles umbrosos y estrechos bajo la cúpula de la lluvia o de la niebla. El fruto de tal vagar fué el lirismo atlántico que desequilibró a favor de la imaginación la ecuación de las fuerzas psíquicas de la persona. Ni la naturaleza ni el hombre se brindaban, además, con trazos claros ante los ojos cargados de subjetivismo de los gallegos. La naturaleza, porque se mostraba de ordinario velada por neblinas o lluvias, limitada por sierras o colinas o protegida por abundante bozo arbóreo; y el hombre, porque los sucesivos estratos de dominadores que había padecido durante milenios y el duro régimen señorial a que se hallaba sometido le habían acostumbrado a actuar a la defensiva y a guardarse de descubrir su intimidad. El resultado lógico de esa conjunción de la geografía y de la historia pudo ser la astucia, el zigzagueante razonar, la ironía, los desbordes emotivos y sentimentales, nunca la serena captación de la realidad en torno y su proyección en creaciones literarias o artísticas.

En Cataluña lo autóctono sufrió una intensa proyección de lo ultrapirenaico y de lo godo. La Reconquista se remansó primero durante tres siglos y terminó después muy pronto, en la primera mitad del siglo XIII. Desde mediados del XI los catalanes dedicaron en verdad tanta actividad

a empresas ultrapirenaicas como a la gran tarea divinal de los hispanos; y desde el reinado de "El Conquistador" se consagraron por entero a la expansión mediterránea de su imperio. No se vieron forzados a vivir una absorbente vida ejecutiva como los otros españoles de la zona central. La tierra y el cielo de Cataluña no eran iguales a los de la meseta, ni lo era su organización social y política, centrada en torno a regímenes –señorial y feudal– de estirpe carolingia. En esa serie de diferencias históricas, obra en parte del azar, hay que buscar las disimilitudes de sus reacciones ante el hombre y la naturaleza frente a las de los otros pueblos de España. No sabemos cuáles fueron las del hispano del Sur durante el señorío musulmán. ¿Influencias climáticas habían matizado el realismo de los otros peninsulares y habían dado paso en Andalucía al vuelo de la fantasía que lleva a la hipérbole? ¿Contribuyó a ese bache el impacto de lo oriental, allí más fuerte que en el resto de la España musulmana? La arquitectura romana muestra allí pompa decorativa poco habitual fuera de la región. En la Córdoba del siglo IX están ya testimoniadas las exageraciones andaluzas por la Historia de los jueces cordobeses de Al-Juxaní. En una copla del zejelero sevillano Ibn Quzman se lee: "Si metiera la mano en el río, se saldría de madre." El Arcipreste de Hita escribió: "Tomó senda por carrera como hace el Andaluz." Y podrían multiplicarse los ejemplos. ¿De qué manera se proyectó esa inclinación temperamental en la captación del mundo en torno y por ende en el realismo? He ahí uno de los muchos temas dignos de ser estudiados despacio.

Los nietos de astures, cántabros y vascones no tuvieron ocio para desplegar en la serena paz el potencial de su fantasía. No pudieron alterar la fórmula algebraica de la trinidad constitutiva de su yo integral –que Ortega y Gasset ha llamado espíritu, alma y vitalidad– heredado de sus antepasados.

La imperiosa precisión de batallar sin descanso cada año por la libertad y aun por la vida, hubo de acentuar la impulsividad apasionada y la vitalidad desbordante de los abuelos de castellanos y leoneses –astures, cántabros, vascones y germanos– durante los siglos IX a XI. Los moradores en la meseta de León y Castilla no tuvieron tampoco vagar para el ocio. La lucha acerada y bárbara les obligó a la acción continua. Sólo pudieron vivir una vida ejecutiva. No les fué dable pensar sino hacer. Tuvieron que responder con actos a las llamadas angustiosas de la angustiosa necesidad de resistir los zarpazos enemigos.

En su vivir a la intemperie, en tronada permanente, no pudieron interponer fantasías entre sus impulsos y sus voliciones. No pudieron soñar,

37. – Interior de una mezquita toledana del siglo X, convertida en iglesia —el Cristo de la Luz— por los conquistadores de la plaza. Esa conversión era para los cristianos la primera tarea al ganar una ciudad al enemigo. Y como luego alzaron nuevos templos sobre los solares de las viejas mezquitas —las catedrales de Toledo y de Sevilla, por ejemplo— han llegado hasta hoy muy pocas de las construídas en Al-Ándalus.

38. – De una arqueta de marfil fechada en 1004 (Leire-Pamplona), ejemplar príncipe de este tipo de cajas y también con figuras humanas. Los islamitas españoles no prescindieron de ellas. En 884, marinos musulmanes colocaron una imagen de la Virgen sobre una puerta de Pechina, porque había otra igual sobre una puerta de las murallas cordobesas. Y en el siglo XI seguían adornando estatuas romanas las termas de Córdoba en que Ibn Hazm solía bañarse.

imaginar. Poco a poco la tensión vital que los sacudía hasta torturarlos fué acentuando la herencia temperamental recibida de pueblos también habituados a la impulsividad apasionada. Los siglos vividos de tal forma abrieron un hondo cauce a su vida. A fuerza de lanzarse de continuo a la acción sin poder disponer de tiempo para soñar y fantasear fué atrofiándose su potencia imaginativa. Su mente pudo volar a Dios en una apremiante demanda de socorro. Sus ojos no pudieron dispararse sino a lo presente y envolvente, a la realidad que los apretaba y enclaustraba; y al afirmarse y deformarse así sus viejos hábitos vitales hubo de acentuarse su tradicional realismo milenario.

La naturaleza y el hombre no oponían además obstáculos a su captación. El hombre, porque libre y señor de sí mismo, no se encerraba a la defensiva en su intimidad, sino que se proyectaba desbordante y confiado hacia la vida; y la tierra, porque se mostraba llana, abierta, sin confines, sin velos celestes de lluvias o nieblas y sin protección arbórea o serrana.

Esa vida ejecutiva nada propicia a la introspección, al sueño y a la fantasía se proyectó temporalmente, con el proseguir de la bárbara pugna contra el moro hasta el siglo XIV. Y el hombre y la tierra no cambiaron en el avance hacia el Sur, pues a la meseta del Duero sucedió la del Tajo, que también se ofrecía al ojo humano sin velos ni fronteras, hiriente incluso en su soleada desnudez; y los municipios libres que fueron surgiendo en las tierras nuevas afirmaron la psiquis del hombre de León y Castilla, abierta a la captación de sus coterráneos sin las reservas del que teme y se repliega sobre sí mismo. Y claro está que esa prolongación del hombre y de la naturaleza en el espacio y en el tiempo, es decir, esa prolongación de los contornos dentro de los cuales transcurría la vida, y la perduración multisecular del estilo vital acuñado en el Norte, del siglo IX al XI, hubieron de perpetuar el realismo hispano hacia la modernidad y hubieron de afirmarle como carácter esencial del español. Un realismo que no sólo captaba la silueta de las cosas y de los seres en torno sino que se adueñaba de los secretos de las almas con que el hombre se enfrentaba. Un realismo que no sólo reflejaba "naturalezas muertas", paisajes, hechos y gestos, sino que a las veces trazaba verdaderos retratos psicológicos. Y así desde el Poema del Cid en adelante. Es difícil vincular con la flotante imprecisión de las creaciones literarias y artísticas de los islamitas esa manera de ver y de reproducir a la naturaleza y al hombre, sin fantasías deformantes, pero con tal ímpetu de vida, que va dando aliento y existencia a los seres humanos que imagina y los lanza a los caminos del mundo con rasgos hirientes y pletóricos de acción.

4. *De lo rahez hispánico*

Muchos han señalado que el español tiene una tosca proclividad hacia las bruscas expresiones, los chistes audaces e incluso hacia las frases groseras. Esta desvergonzada forma de expresarse se reflejaría, no sólo en la vida diaria y vulgar, sino que trascendería a las creaciones del espíritu de algunos excelsos poetas y pensadores españoles.

Lo rahez hispánico no es una pura torpe inclinación de los españoles, sin relieve histórico y sin significación en la contextura vital hispánica. No merecería ser traído aquí a capítulo si no se vinculase con ricos veneros del temperamento español y si no fuera algo más que mero exponente de la mala educación de los peninsulares; si no hundiera sus raíces en un doble proceso histórico singular de la historia de España.

Tal flaqueza de los españoles tendría también abolengo arábigo. Se vincularía con la capacidad del islamita de asir a la par lo espiritual y lo rahez. Castro cita en apoyo de tal tesis las frases vulgares alusivas a los actos más viles de la vida física del ser humano que aparecen en el Corán y en otros textos islámicos. Mas, como se da cuenta de la debilidad de tal alegato, por las diferencias esenciales que separan tal modo de expresión de los modos hispanos señalados, trae a capítulo las frases sucias y escabrosas que escapan a Ibn Hazm en su *Historia de las religiones*. Habría podido alegar otros textos de autores hispano-musulmantes, por ejemplo los desvergonzados zéjeles de Ibn Quzman, abundantes en burlas procaces. Pero Castro olvida que Ibn Hazm era, no sólo de pura raza española —probablemente descendía de los iberos de tierra de Huelva—, sino integralmente hispano por su psiquis y su temperamento, como lo era también el alegre nieto de españoles y de godos Ibn Quzman. ¿Qué filósofos o poetas musulmanes no españoles emplearon frases tan ásperas, crudas, sucias y desvergonzadas como Ibn Hazm e Ibn Quzman?

Séneca empleó frases muy sucias en sus epístolas y hasta en sus obras filosóficas.

Frases no menos raheces, de las que podríamos decir que emanan olores nauseabundos, aparecen en medio de los impúdicos epigramas del celtíbero Marcial, plagados de apóstrofes no menos hirientes que los del autor del *Fisal* y que los del zejelero sevillano.

Y en noviembre del 785, Beato, monje en un monasterio de la Liébana, cerrado valle situado al oriente de los Picos de Europa, y autor de los

famosos "Comentarios al Apocalipsis" que llevan su nombre, en un *Tratado Apologético* destinado a discutir la supuesta doctrina adopcionista de Elipando, arzobispo de Toledo, al mismo tiempo que se perdía en las más barrocas disquisiciones teológicas y escriturarias, con la mayor naturalidad llamaba a su adversario "testículo del Anticristo". Y el monje liebanés no podía haber sido contagiado de formas arábigas de expresión, supuesta la insignificante penetración de lo islámico oriental en España por entonces y la total ausencia de todo contagio de aquéllas en el rincón perdido de la Liébana donde Beato profesaba.

¿Qué filósofos o poetas latinos, o qué clérigos, igualaron en expresiones raheces a Séneca, Marcial y Beato?

No es pues forzoso atribuir abolengo arábigo a la debilidad de los peninsulares hacia las expresiones ásperas y poco elegantes, los insultos, las bromas fuertes y las groseras y sucias expresiones; debilidad que les lleva a veces a dejarlas escapar en sus obras literarias.

Castro ha despreciado la importancia de la tradición mediterránea en lo arábigo-oriental y en lo hispano-árabe. Cabe enraizar en ella no pocas ideas, instituciones y hábitos islámicos, de uno y otro confín del mundo musulmán. La lectura de algunos autores latinos, incluso de algunos de los líricos más subjetivos de Roma —recuerdo ahora a Catulo— y de algunos de los más cortesanos poetas de la época de Augusto —de Horacio, por ejemplo—, nos descubre que la capacidad de asir lo bello y lo rahez y de verterlo entremezclado en sus obras fué una debilidad literaria anterior no sólo a Mahoma sino a Cristo.

Si los mediterráneos de Occidente no estaban tarados de la misma flaqueza, lo que no es imposible, los hispanos habrían podido adoptarla de los romanos. El velo pudoroso con que el cristianismo cubrió la procacidad pagana habría frenado las plumas de los escritores hispano-godos e hispano-cristianos de la Reconquista. Pero habrían quedado vivos los viejos hábitos en el uso diario. En fecha muy temprana, antes del 873, en que murió el conde Vimara Pérez, repoblador de Oporto, apodaban "Boca Mala" a un hermano del obispo Fredosindo, por Alfonso III encargado con el prelado y con el conde de delimitar el término de Braga. ¡Boca Mala! He ahí un testimonio claro del desenfado en el hablar de un magnate gallego en la segunda mitad del siglo IX; un testimonio de prácticas raheces de expresión en altas zonas sociales de la lejana Galicia y en tiempos anteriores a todo posible contagio islámico. Acredita ese mismo desenfado la divertida noticia llegada hasta hoy sobre la frase que pronunció la hermana del rey Bermudo II de Galicia cuando era llevada a Córdoba

para entrar como esclava en el harén de Almanzor. Apostrofando a los soldados que la custodiaban durante su viaje, les dijo: "Los pueblos deben poner su confianza en las lanzas de sus soldados más que en el coño de sus mujeres." Y los torpes notarios del reino de León no tuvieron escrúpulos en consignar frases crudas en las escrituras latinas que redactaban.

Está acreditado el uso de palabras obscenas en romance por los muladíes y mozárabes andaluces. A fines del siglo XI un botánico sevillano recogió las que empleaban para designar algunas plantas: *Colyón de can, pichola de rey, conno de vacca*... Asín las comenta así en su *Glosario*: "Sus sinónimos árabes... aunque también pertenecen al habla familiar, están más limpios de la significación impúdica." Y en efecto, según la versión de sacerdote arabista, el botánico hispano-musulmán escribe, por ejemplo: "*Conno de vacca*: significa vulva de la vaca y es (la planta llamada en árabe) *al-fahixa* (la obscena)." Y Ribera demostró, en su día, que los califas de Córdoba, cuando se decidían a emplear palabras raheces, no acudían al árabe sino al romance que hablaban sus súbditos hispanos y que ellos conocían también.

Conocemos las soeces injurias que se dirigían con frecuencia los habitantes en ciudades y villas, y tanto los cristianos como los judíos; las consignan sin rubor los escribas que redactaron los fueros municipales, al registrar la penalidad en que incurrían quienes las pronunciaban. No frenaban ellos su pluma cuando describían posibles peregrinos delitos de los ciudadanos o villanos: "Qui a la manceba tomare a las tetas o al coño", "tod aquel que el culo pusiere en faz de otro ome o con el mismo en la cara pedos diere", escriben con la mayor naturalidad. Las "Fazañas" judiciales de la Vieja Castilla no se hallan libres de una crudeza sin disimulos ni tapujos; no es posible reproducir, por ejemplo, la frase con que se describe la castración de un caballero por otro que le encontró "yaciendo" con su esposa. Y en 1279 los alcaldes de Burgos preguntaron con la mayor simplicidad a Alfonso el Sabio qué pena deberían imponer a quien llamase a otro hijo de fudinc...; y no me atrevo a reproducir la expresión, que el rey repite en su respuesta, porque alude al pecado nefando. Nunca hallamos expresiones parejas en textos arábigos.

La torpeza en el hablar no fué patrimonio exclusivo de los moradores en los concejos. Al iniciarse la batalla de las Navas de Tolosa, don Diego López de Haro, que mandaba la vanguardia cristiana, como oyera a su hijo que le gritaba: "Pues que vos dió el rey la delantera que en guisa fagades que non me llamen fijo de traydor", "bolviose a el muy sañudo et dixol: llamar vos han fijo de puta mas non fijo de traydor". Berceo al

relatar uno de los "Milagros de Nuestra Señora", presenta a un obispo haciendo llamar a un clérigo ignorante con estas palabras: "dicit al hijo de la mala putanna que venga ante mí. Non lo pare por manna". Por la crónica de Sancho IV sabemos que don Lope Díaz de Haro, favorito del rey, increpó a éste, que exigía a los nobles la devolución de sus castillos, diciendo: "¿Presos?, ¿cómo? ¡A la merda!" En *El Victorial* se cuenta que don Juan Alfonso de Alburquerque respondió estas palabras a un mensajero de don Pedro el Cruel: "Sé que la puta de doña María de Padilla jugando está agora con mi cabeça antel rey." Y los grandes señores siguieron usando en su vida diaria las más groseras expresiones. Terminaron la deposición, en efigie, de Enrique IV en las eras de Ávila dando con el pie a la imagen del monarca y diciendo "Abajo puto", según cuenta Diego de Valera. Sabemos que el conde de Benavente, nieto de reyes, tenía siempre en sus labios el "hijo de puta" y el "puta vieja" y que gustaba de hablar con su contador "porque tenía un lenguaje muy zafio y muy avillanado". Y consta también cómo el Duque de Alba viejo se regocijaba oyendo contar al médico López de Villalobos las sucias escenas que siguieron al fallido intento de poner una ayuda al citado conde de Benavente; intento fallido porque le abrasaron "el obispillo".

La antigüedad, la difusión racial y geográfica —se empleó por los mozárabes, se extendió hasta zonas donde no puede comprobarse la influencia islámica—, su uso hasta por los magnates y la gran perduración de esa cruda manera de expresarse, permiten sospechar que, en punto a expresiones y relatos raheces, los orientales no tuvieron nada que enseñar a los españoles, islamitas y no islamitas.

La tradición romana habría sobrevivido en las dos Españas, frenada en tierras norteñas por el pudor cristiano y avivada en el sur por la coincidencia de modelos arábigos, representativos de un estadio cultural poco desarrollado, más, quizá, que de un singular estilo de vida.

Si lo rahez hispano hubiera sido hijo de lo rahez islámico, ¿cómo explicar la aparición allende el Pirineo, en obras literarias salidas de la pluma de excelsos escritores, de expresiones superiores en crudeza, grosería, obscenidad y desvergüenza a las usadas en España? Porque Castro olvida que la capacidad de asir a la par lo espiritual y lo rahez no fué monopolio de los peninsulares. ¿Quién no ha leído el cuento de Chaucer en que un labriego obsequia a un fraile mendicante con un "viento" maloliente? ¿O aquel otro en que un estudiante asoma sus posaderas por una ventana y lanza otro "viento" en la misma boca de un pretendiente fastidioso de su amada, dispuesto a besarla? Los *fabliaux* abundan en expresiones des-

vergonzadas. No me atrevo a hacer una antología de las frases groseras de las poesías de François Villon. Bastará recordar que al finalizar su testamento poético se supone pendiente de una horca y exclama: "Ahora sabrá mi cuello lo que pesa mi culo." En las "Repues franches" de un compañero de Villon, un pícaro "son cul descouvrit jusque aux rains" y el poeta "Il fist laver le cul bien net-a un gallant". Remito al libro de Olivar Bertrand.

Y la serie de las procacidades, torpezas y crudísimas expresiones de las producciones literarias de los siglos medievales en todo Occidente llenaría muchas páginas. En el otoño de la Edad Media usaron equívocos y frases raheces el artesano, el canónigo, el doctor en leyes, el caballero, el duque —recordemos a Felipe el Bueno— y el monarca — pienso en Luis XI. Y equívocos y frases raheces pasaron del habla general a las obras de prosistas y poetas. Las que asoman en Chaucer, Bocaccio, Villon, etc., hubieran hecho ruborizar a nuestros picantes y desvergonzados Arciprestes de Hita y Talavera y a los demás poetas y prosistas peninsulares contemporáneos que tuvieron veleidades de tipo semejante.

El afinamiento de la sensibilidad colectiva y la saturación cultural de las minorías directrices habrían permitido a los grupos aristocráticos e intelectuales que rigieron los pueblos de Occidente durante la Modernidad, poner sordina a las raheces costumbres expresivas medievales, al correr del tiempo. Hubo naturalmente excepciones. Algunos autores osaron romper las líneas de la nueva moda y todavía emplearon crudas y torpes maneras de expresión. El relato de Rabelais de la supuesta plática de Villon con el rey de Inglaterra, sobre el indecente lugar en que éste había colocado el escudo de Francia, iguala a las más desvergonzadas frases de Quevedo, y las páginas de Voltaire sobre los vientres perezosos son dignas de nuestro don Francisco. Pero, en general, triunfó la pacata y distinguida renuncia a lo rahez, como inflexible consigna de buen gusto, lanzada por las clases superiores en sociedades archijerarquizadas.

Entretanto la tradicional rudeza de la vida española y la repetida victoria de lo popular en ella, habrían contribuído a prolongar entre nosotros, incluso en las clases rectoras de la sociedad, los torpes hábitos de expresión íntima y literaria de la Edad Media.

Castro ha descuidado esos dos aspectos esenciales de la vida española: lo rudo y lo popular. Está por hacer la historia de ambas fuerzas decisivas en el acuñar de lo hispano. Es difícil descubrir en ellas el impacto de lo arábigo o lo islámico. Las veo, o por mejor decir, las adivino, enraizadas en la primitiva aspereza temperamental de los pueblos del norte de España y en su débil jerarquización social; habrían sido perpetuadas a través de

los siglos por la singular historia de esas gentes sobre cuyos hombros recayó el hacer de la nación española. Perduró su milenaria rudeza porque fué la zona comprendida entre Vasconia y Asturias la que menos gozó de la acción sedante y educadora de la cultura greco-latina, durante el señorío de Roma, y de su prolongación trisecular, durante la época gótico-cristiana. Y se perpetuó y aun se acentuó la articulación social de base democrática, como proyección de complejos procesos económicos y políticos vinculados a la reconquista y a la repoblación. Procesos que hicieron nacer a la baja nobleza, no en los patios de los castillos, al socaire de las cortes señoriales, sino en las rúas de los concejos, en íntimo contacto con las más ínfimas masas populares; y que permitieron después a los nobles viejos y nuevos, moradores en villas y ciudades, dar tono a la vida de la nación desde su ruda y avulgarada contextura temperamental.

Me ocuparé de lo rudo y de lo popular hispano; pero me importa dejar dicho aquí que de todas las sociedades hermanas de Occidente fué en la peninsular en la que el pueblo contó más, por su número y por su eficacia histórica; un pueblo sin burguesía y del que había nacido, pero no se había desvinculado totalmente, la baja nobleza. Y quede también dicho que me parece adivinar una doble corriente histórica que empujaba a las masas populares a la imitación de los módulos de vida de la aristocracia y que lanzaba a ésta hacia un aplebeyamiento integral. La falta de burguesía urbana que se interpusiera entre las dos únicas fuerzas sociales que se enfrentaban en la Península, la falta de una burguesía que detuviera el continuo movimiento pendular señalado, entró de por mucho en la vigorización de esas dos corrientes miméticas, recíprocas y las más de las veces sincrónicas. ¿No hay siempre algo de jayán en el más distinguido señor español y algo de señor en el más rufián de los hispanos?

Repito que intentaré explicar esta doble inclinación de las masas y de las minorías peninsulares. Pero, ¿será posible negar la rudeza y lo popular de lo hispánico? ¿Y será posible desconocer la eficacia de ambas realidades en el placentero y archinatural empleo de lo rahez por los peninsulares más acá de los linderos de la Edad Media?

Castro ha hecho resaltar hace poco la frase en que Don Diego Hurtado de Mendoza, embajador en Venecia, refería sin circunloquios la enfermedad genital que padecía, en una carta dirigida al secretario de Carlos V. No podrá presentar ninguna epístola oficial arábiga, ni ningún otro documento parejo islámico en que se emplee un lenguaje tan naturalista y llano. El del gran humanista español casa en cambio, a maravilla, con el de otro helenizante, el eruditísimo Diego López de Zúñiga, colaborador de

la Poliglota Complutense, quien a propósito de sus *Annotaciones* a Erasmo, escribía a un amigo común: "ni pensaba que nadie se hubiese adelantado a echar garrocha a ese toro tan bravo". ¿No es lícito ver en ambas frases la misma rudeza y el mismo plebeyismo de expresión?

El famoso médico López de Villalobos bromeaba una vez con el Duque de Alba viejo, y como oyera a éste decirle: "Hora volvamos a mi enfermedad, no sean todas chocarrerías", le replicó de esta manera: "Estas chocarrerías, después de Dios, le dan la vida a vuestra señoría, porque os criasteis en ellas y son los aires de la patria." El gran filósofo valenciano Vives, al felicitar a Erasmo por la difusión de sus obras entre los españoles, le decía: "Espero que si se acostumbran a esta lectura y a otras semejantes se suavicen y se despojen de ciertas concepciones bárbaras de la vida de que están imbuídos sus espíritus penetrantes pero ignaros." Y Eguía, impresor de Alcalá, en su dedicatoria al arzobispo de Toledo, Fonseca, de algunos tratados de Erasmo, escribió: "A causa de no sé qué fatalidad los talleres tipográficos de España están acaparados permanentemente por canciones vulgares y hasta obscenas y por versos ineptos." Aun descontando lo que hubiera de hipérbole en los tres juicios, ¿no sirven como prueba del triunfo de lo rudo y de lo vulgar entre los peninsulares en los albores de la Modernidad? Hasta clérigos y religiosos empleaban en sus sermones un lenguaje rahez y torpe que no puede registrarse en las oraciones de las mezquitas. De Fray Diego de Vitoria, hermano del famoso teólogo, dijo Fray Juan de Vitoria que fué "el maior predicador de su tiempo en forma y materia, estilo, retórica, modo de dezir, eloquencia que enseñó el modo que ahora ay de predicar y desterró el predicar chocarrero y temas de donaire y dezir graçias y façeçias y otras cosas mui agenas a la auctoridad evangelica". Y como los contemporáneos de Felipe II señalaron, con asombro, que nunca pronunció una mala palabra, cabe sospechar que incluso de labios de los reyes españoles habían solido salir hasta allí expresiones raheces y bromas groseras o audaces.

Tras la severidad y la hostilidad a lo obsceno y lo rahez que caracteriza el reinado de Felipe II, las olas de la rudeza y del plebeyismo inundan otra vez a España. Bastarán a probarlo algunos avisos entresacados de las docenas y docenas que acaba de seleccionar Ortega y Gasset en "La España alucinada en tiempos de Velázquez".

"La de Olivares se ha hecho reacia con despecho de Palacio y del pueblo y un día de éstos, yendo la reina y la de Olivares por los corredores de Palacio, llegaron unas tapadas a las damas y las dijeron: 'bellacas como sois para tan poco que no echáis esta mona de casa?' "

"El conde de Monterrey está en Carabanchel mientras se hace su visita tan hallado con los labradores que juega con ellos a los bolos, como ellos lo acostumbran, algunos cuartillos de vino y cuando gana hace gran fiesta de su ganancia."

"Entre los agustinos y trinitarios ha habido en Salamanca grandes debates, llegando a las manos con los Mayores de sus religiones a bofetadas y coces en los actos públicos, sobre si quedó Adán imperfecto quitándole Dios la costilla y si fué sólo carne con lo que le llenó el hueco donde se la había quitado."

"S. M. ha mandado no vayan mañana a la Comedia sino solas mujeres, sin guardainfantes; porque quepan más, y dice que la quiere ver con la Reina en las celosías y que tienen algunas ratoneras con más de cien ratones cebados en ellas para soltarlos en lo mejor de la fiesta, así en la cazuela como en el patio."

En una sociedad así constituída sobre la base de lo rudo y de lo popular el realismo naturalista e ingenuo de los españoles había de captar tantas imágenes raheces y de oír tantas raheces expresiones que sin remedio había de llevarlas de lo vivo a lo pintado, de la realidad humana desbordante a las páginas de sus obras. Apenas los ojos o los oídos de un escritor se abrían sobre el mundo en torno contemplaban y escuchaban tales chocarrerías y rudezas plebeyas o aplebeyadas que inevitablemente sus mentes se dejaban ganar por una impetuosa corriente de sensaciones avulgaradas. Y prisionero, él también, de las mismas inclinaciones que el rey, el duque y el labriego, era difícil a los más sustraerse al torrente vital de lo rahez hispano.

Castro ha escrito: "El español borró los linderos entre lo limpio y lo sucio cuando necesitaba integrarlos bajo la soberanía de su persona, cuando ambos aspectos del vivir eran importantes para él." Bellas frases sin realidad histórica ni humana. Cuando Quevedo escribía sobre las "Gracias y desgracias del ojo del culo" no creo que necesitara integrar tales porquerías bajo la soberanía de su persona. Ni cabe sospechar a Cervantes movido por igual necesidad al describir los resultados malolientes del miedo de Sancho durante la nocturna aventura de los batanes. Castro había dado hace años una explicación distinta de la torpe inclinación quevedesca hacia lo rahez. "La resaca de la desilusión se percibe en Quevedo, en el solazarse rencorosamente con la inmundicia cuando desciende de su infecundo vuelo en pesquisa de una Providencia de Dios." Las dos interpretaciones tienen demasiada cargazón retórica para ser exactas.

La vida española fué sacudida por la marejada de la rudeza y el

plebeyismo. No cabe plantear una mera disyuntiva entre lo limpio y lo sucio de las expresiones literarias hispanas. Detrás está todo lo grosero y torpe del vivir –las injurias en los corredores del palacio, los cuartillos de vino del conde de Monterrey, las coces de agustinos y trinitarios, los ratones reales en la Comedia...– contrapuesto a la elegancia y distinción de la corte de Felipe IV. Los Luises de Francia elegían sus favoritas entre las marquesas o hacían marquesas a sus favoritas; Felipe IV descendía hasta las comediantas y aun más bajo sin dársele una higa de la condición de sus amantes. Lo señorial y lo jayán entrecruzándose siempre en España, no sabemos desde cuándo.

Y sospecho que si nos adentráramos en la selva de los testimonios literarios y documentales de la España moderna, podríamos comprobar un permanente paralelismo entre lo rudo y lo popular y entre lo plebeyo y lo rahez hispánico. Y no sólo en los torpes usos de expresión sino en otros muy varios aspectos del diario vivir. Han crecido en proporción pareja la sensibilidad y la cultura hispanas y la limpieza y finura de vida y de lenguaje –de nuevo lo cultural influyendo sobre lo vital–, pero estamos muy lejos de habernos librado de la rudeza y plebeyismo tradicionales y por ello seguimos dando aún cabida a lo chocarrero en nuestras pláticas, aunque lo hayamos ido desterrando de nuestra prosa y en gran parte de nuestra vida.

5. *El sentimiento de la tierra entre los peninsulares*

Otro tema lleno de sugestiones para conocer al *homo hispanus* es el que sirve de rúbrica a estas páginas. Merece un libro. El español frente a la tierra: ¿Cómo ha sentido la patria? ¿Ha gustado de la vida rural lo bastante como para vivir lejos de las ciudades? ¿Le han atado prietos vínculos amorosos al rincón donde ha nacido o vivido? ¿Ha predominado en él una mansa inclinación a la vida sedentaria o se ha dejado ganar por arriscados instintos migratorios? ¿Ha sido ganadero o labrador? ¿Ha centrado en la tierra su apetito de riquezas o lo ha pospuesto a la riqueza mueble? ¿Cómo han cambiado al correr del tiempo sus ideas y su sensibilidad ante la tierra? Tan inadmisible es prescindir de estas preguntas en cualquier intento de caracterización de lo hispánico como imposible improvisar firmes respuestas sin una investigación muy exhaustiva. He aquí lo que se me alcanza del problema.

Según Castro la tierra ató al español con apretados mágicos lazos, que

influyeron vitalmente tanto como sus creencias en el curso de su historia. Y claro está que atribuye abolengo islámico a ese amor devoto de los peninsulares por la tierra.

"El alma española corrió como bisectriz entre una tierra divinizada y un cielo humanizado", escribe una vez. "España fué una fe, una creencia alimentada de vida y de muerte, de cielo y de tierra; fué la tierra del culto eucarístico y del cereal que le presta su materia terrena", declara poco después. "A diferencia de la Europa occidental, España vivió bajo la cúpula de una creencia y adherida a una tierra que significa hábito y tradición", dice páginas adelante.

No es fácil de explicar su insistente convertir de ese supuesto culto telúrico nada menos que en uno de los rieles sobre los que avanzó España en su historia.

El ánimo se resiste a admitir que los españoles aprendieran de los orientales el amor a la tierra, tomadas estas palabras en el sentido de amor a la patria; y Castro no le fuerza a cambiar de criterio. Para vincular con raíces islámicas la férvida adhesión de los peninsulares a su tierra bastan a Castro las palabras escritas en Oriente por Al-Mas'udi en el siglo x —"Dios ha hecho florecer los países inspirando a sus habitantes el amor por la tierra en donde nacen"... "porque la fuerza de la intimidad y del hábito es tal que el hombre sacrifica su existencia por volver a su patria"— en función de las que Cervantes pone en boca del morisco Ricote, henchidas de la misma dramática nostalgia de la patria perdida. Pero es el caso que tan excelente conocedor de la sensibilidad y del pensamiento islámicos como García Gómez ha escrito: "Sentimiento puramente musulmán es también la tendencia a la expatriación, pero más que desasimiento de los lazos terrenales es expresión del despego del árabe por el país en que nació y de su incapacidad para vivir el concepto de 'patria', tópico bien conocido de la poesía profana."

Los dos únicos testimonios alegados por Castro —el del morisco Ricote es inoperante, porque las gentes de su estirpe eran españolas de raza y estaban hispanizadas cultural y vitalmente por sus largos siglos de vida entre cristianos y porque es Cervantes quien escribe— bastan a nuestro viejo amigo para escribir: "La tierra significa aquí un más allá físico, un pasado-presente material con el cual se articula el pasado-presente espiritual de la historia", y supone con ello probada su tesis.

Castro entrevera en ella varias humanas reacciones vitales frente a la tierra: La orgullosa fe que el español ha tenido durante muchos siglos en la fecundidad del suelo de España, la devoción literaria de muchos

escritores peninsulares por la vida campesina y el auténtico amor a la patria. Las tres tienen bien hundidas sus raíces en la antigüedad romana, incluso la hiperbólica concepción de la fertilidad de la Península. Esta idea aparece ya en algunos autores griegos, salta de uno a otro en la mayoría de los elogios latinos de Hispania, halla cálido eco en el corazón transido de hispanismo de Marcial y es recogida por San Isidoro inspirándose en formas poéticas virgilianas. Naturalmente ninguno de cuantos le dieron acceso a sus obras matizaron de orientalismo su expresión literaria. Pero ahí está repetidamente consignada mucho antes del nacimiento de Mahoma y del Islam. Hasta tales autores preislámicos remonta el retórico ditirambo de la tierra que sorprende Castro en algunas obras españolas medievales y modernas y que aparece también en otros textos hispano-cristianos —en lengua latina y en lengua romance— y en algunos hispano-árabes que Castro ha olvidado. Pero ni los ejemplos por él aducidos ni los que cabe aducir pueden atestiguar el culto telúrico de que habla ni la realidad de su influencia en la vida y en el alma de España.

¿Quién se atreverá a dar crédito a tales supuestos sobre la base de cuantos pasajes literarios puedan alegarse en elogio de la vida campesina por autores españoles?

Entre los textos de Al-Mas'udi y de Cervantes sobre el amor a la patria Castro habría podido intercalar otros no menos expresivos de aguda nostálgica devoción hacia la tierra debidos a auténticos desterrados del solar hispano, musulmanes unos y cristianos otros; entre los primeros figuran poesías traducidas por Schack y por Valera y que pueden leerse en mi *España Musulmana*. Pero cualquiera que sea el número y la fuerza de convicción de todos ellos sobre la perduración en los corazones islámicos y cristianos medievales de un cálido y nostálgico amor a la tierra, es decir a la patria, no prueban ni que fueran los árabes quienes primero concibieron y expresaron tal sentimiento ni que los españoles le recibieran de ellos.

Será a Castro imposible demostrar lo contrario. Si presta un poco de atención a las páginas de dos españoles, exilado uno de Roma contra su voluntad —Séneca— y otro ausente de España por obra del destino —Marcial—, hallará ya viva en ambos esa devoción por la tierra de que faltaban. La misma que, por haberla sentido con angustias de muerte durante su cautiverio en Argel, supo Cervantes hacer expresar, con bello dramatismo, al moro Ricote. Y el amor a la patria hispánica está ya doloridamente registrado por el mozárabe que escribió, en 754, la historia de las postrimerías del reino visigodo y por el rey de Oviedo, Alfonso III, en 883.

Contra otro aspecto de la tesis de Castro se alza toda la historia de España. Ningún pueblo de Occidente se sintió menos atado a la tierra que el español. Fuera de las fronteras de la Península la tierra vinculó, sí, con prietos lazos a los hombres. En España, no. La historia de nuestra patria es la historia de un continuo emigrar en busca de nuevas tierras. Castro lo sabe. Castro no podrá negarlo. Castro mismo ha sostenido la tesis contraria. En *Lo hispánico y el erasmismo* escribió: "El español ha solido buscar en un más allá geográfico o espiritual la satisfacción de sus necesidades vitales." "El español parte del supuesto de que el mundo que a él le importa se halla en algún lejano lugar de la tierra o el cielo." "La historia de lo hispánico reposa... en procurar el más allá geográfico o espiritual, sea como tierra de promisión, sea como un sistema ideal que nimbe su alma." Y el mismo Castro fortifica sus afirmaciones con palabras de Onís y de Vossler. Dice el proverbio que "es de sabios mudar de opinión". Mi sabio colega y amigo ha mudado ahora sin embargo de opinión, pero no para acertar. La historia de España apoya su vieja teoría y contradice la postrera.

La invasión árabe forzó a emigrar al norte de la Península y a las Galias a numerosos hispano-godos e hispano-romanos no conformistas que no quisieron vivir bajo el yugo musulmán. En tiempos de Alfonso I (739-757) se intensificó la despoblación de la meseta, del Duero a la cordillera cántabro-astur. Sus habitantes se desplazaron hacia la marítima y serrana monarquía de Oviedo. En el siglo IX subieron hacia tierras cristianas catervas de mozárabes no colaboracionistas que huían de las persecuciones y de las discordias civiles de Al-Ándalus; y desde las montañas del Norte, muchedumbre de gallegos, astures, cántabros y vascones se trasladaron a repoblar las tierras de León y de Castilla. Desde entonces, a medida que avanzó la reconquista, abandonaron sus viejas sedes y emigraron hacia el Sur masas numerosas de gentes de todas las regiones de la Península, en una continua migración colonizadora; así se repoblaron las zonas que fueron ganándose a los moros, muchas veces vaciadas de sus antiguos habitantes musulmanes.

Gallegos, astures, cántabros, vascones, pirenaicos y catalanes dejaron sus tierras para establecerse en los valles del Duero y del Ebro o en la Cataluña vieja. De entre ellos y de entre los habitantes de las regiones repobladas en los siglos IX y X salieron los colonizadores de las tierras de entre Duero y Tajo, del nuevo Aragón o de la nueva Cataluña. Desde las primitivas, las nuevas y las novísimas zonas de los reinos cristianos emigraron al Alemtejo y al Algarve, a la Mancha, Extremadura, Andalucía

y Murcia y a Valencia o las Baleares, muchedumbre de gentes diversas ávidas de cambiar por otros sus viejos solares. Y cuando las fronteras de los reinos cristianos llegaron a las playas del Mediterráneo o del Atlántico y durante dos siglos se detuvo el avance hacia el Sur, mientras la marea de la reconquista se estrellaba ante la escollera granadina, los españoles, lejos de sentirse enamorados y prisioneros de la tierra, se lanzaron al mar o cruzaron los Pirineos en busca de aventuras. Los aragoneses y los catalanes conquistaron Sicilia, Cerdeña y llegaron hasta Atenas y Constantinopla, los portugueses iniciaron sus empresas atlánticas, las gentes del Cantábrico comerciaron y lucharon en los mares del Norte, las del Sur se consagraron primero a la piratería africana y saltaron luego a las Canarias y a Guinea y aventureros de todas las regiones cruzaron los montes y lucharon en Francia al lado de reyes y duques, y en Francia arraigaron muchos de ellos.

La historia de esos desplazamientos migratorios de los peninsulares durante la Edad Media podría llenar un libro tan extenso como *España en su historia* y como este mío. Algún día habrá de ser escrito. Su autor no deberá olvidar que docenas y docenas de fueros y cartas pueblas y con ellas los códigos y compilaciones regulan con cuidado la posible emigración de los moradores de villas y ciudades hacia ellas y desde ellas. El estudio de algunas de tales emigraciones —la repoblación de Extremadura y Andalucía por ejemplo— ha merecido ya importantes monografías a Julio González. El relato de las empresas de uno solo de los capitanes aventureros, Pero Niño, dió ya ocasión a que se redactara *El Victorial* en el siglo xv. Sobre las hazañas de catalanes y aragoneses en Oriente hay una bibliografía numerosa, coronada por las obras de Rubio y Lluch. Ballesteros y Suárez Fernández han empezado a escribir la historia de la marina cantábrica; debe completarse su empresa. Y Pérez Embid acaba de referirse a las aventuras marítimas castellanas precolombinas en las costas de África.

Ese continuo y multisecular emigrar hacia el sur o más allá de las fronteras terrestres o marítimas de la patria, en busca de nuevos soles y de nuevas tierras, explica el frecuente cruzar del Atlántico de catervas de emigrantes tras el descubrimiento y la conquista de América. Y hasta nuestros días no se ha interrumpido ese fácil despegar de las sedes viejas para venir a colonizar aquende el océano.

La fuerza de la intimidad y del hábito de que hablaba Al-Ma'sudi, no aprisionó jamás a los peninsulares. No se dejaron éstos nunca ganar por la seducción amorosa de la tierra por ellos habitada. Estuvieron siempre prontos a dejarla para emigrar en busca de nuevos hogares y de nuevas

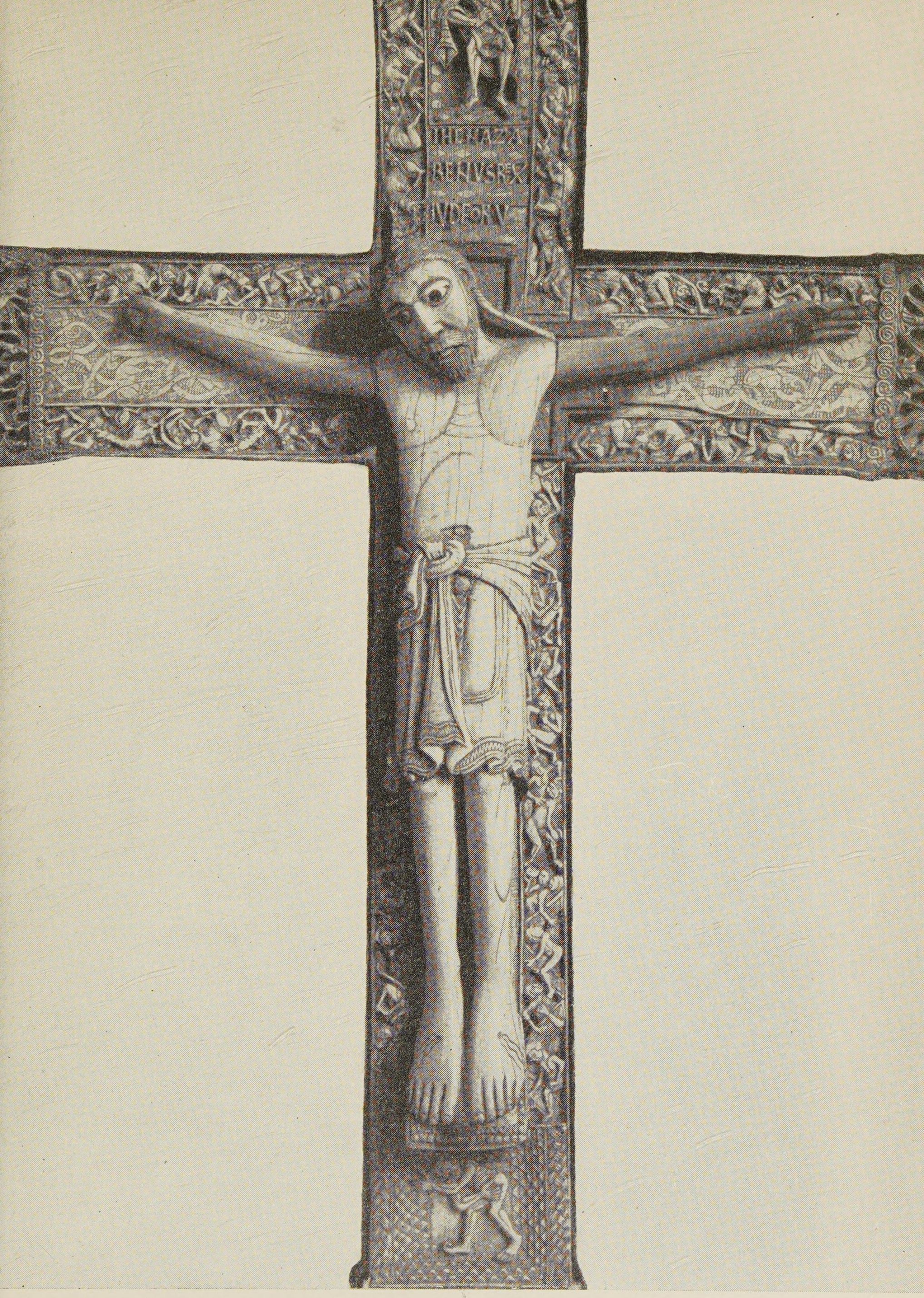
patrías. El ansia de libertad —muchos emigraban para liberarse de la opresión o de la pobreza— y el ansia de aventuras triunfaron en ellos, sobre el amor al rincón donde habían nacido. Los otros países de Occidente, tras las invasiones germanas y normandas, no conocieron trasiegos humanos importantes. Los hombres vivieron en comunión amorosa con la tierra. En muchas zonas de Francia, Italia, Alemania o Inglaterra viven hoy, o vivían ayer antes de la última gran guerra, los descendientes de quienes los habitaban hace mil y aun dos mil años. Ni siquiera ocurre nada parecido en los valles cerrados del norte de España, porque hasta ellos llegó, de vez en vez, el reflejo de la marea migratoria del sur de la Península.

No, pese a Castro, los españoles no vivieron adheridos a una tierra que significaba hábito y tradición. La tradición y el hábito fueron el estar prontos a tomar sus familiares, sus ajuares y sus ganados para emigrar alegres hacia nuevos horizontes. Todas las tierras son patrias para el hombre, dice el proverbio castellano, y lo han sido en verdad para los españoles. La singular historia medieval española había acentuado el sentimiento migratorio y aventurero de los peninsulares anteriores a Cristo. Los iberos levantinos gustaron de buscar fuera de Hispania y a botes de lanza nuevas tierras: lo atestiguan numerosas noticias griegas y latinas y abundantes hallazgos arqueológicos estudiados por García Bellido. Dos tribus de acción primordial en la historia española: lusitanos y cántabros mostraron pareja inclinación a las migraciones predatorias. Y la bagaudia acredita en los vascones inclinaciones parecidas.

Ni vínculos amorosos hacia el agro, ni devoción telúrica. La tierra en su sentido estricto fué la riqueza menos apreciada durante los primeros siglos de la reconquista. Lo acredita la escala de valores que permiten trazar los documentos. Los cristianos apreciaron mucho más los bienes muebles y semovientes. Véanse mi estudio sobre *El precio de la vida en León hace mil años* y las monografías sobre temas parejos de la señorita Laguzzi, de Emilio Sáez y de María del Carmen Carlé. La tierra yerma abundaba y las continuas invasiones musulmanas amenazaban siempre su siempre precaria posesión. Alhajas, caballos y ganados podían salvarse al emigrar y por ello la riqueza mueble fué más estimada que los bienes raíces; ya lo dijo, en su día, Corominas. Y cuando se cambiaron las tornas y los cristianos pudieron avanzar hacia el sur la raya fronteriza, sobraron de tal modo los campos sin labrar que no fué dable explotarlos sino por medio de la ganadería. La trashumancia no habría sido posible en un país esencialmente agrario. Triunfó el pastor sobre el labriego. La Mesta de los

ganaderos constituyó una potencia económica y política. Y fué la lana y no el trigo —"el cereal del pan eucarístico"— el factor esencial de la riqueza nacional. Y ha seguido siéndolo aun después de que la gran crisis histórica de la Modernidad cambiara a la postre la estimación de los españoles de la riqueza rústica y de la agricultura; lo ha sido hasta la época de la Ilustración.

Si Castro no hubiera despreciado la erudición y la historia económica española, no habría hecho a España marchar en su historia sobre el riel del culto telúrico y de la devoción amorosa por la tierra. Y no habría traído a capítulo a propósito de tales supuestos, y del amor a la patria, tradiciones islámicas.



39. – La entronización en León y Castilla de una dinastía originaria de la Navarra bifronte, que miraba a la par a España y a Francia, introdujo en el reino castellano-leonés muchas prácticas de ultrapuertos que contribuyeron a su europeización. Una de las primeras novedades aceptadas fué el culto de las imágenes. El crucifijo de Fernando I y doña Sancha (1035-1065) inicia en León y Castilla la serie de Cristos que esculpimos, tallamos y pintamos.

40. – Panteón real de San Isidoro de León (siglo XI). En sus bóvedas, escenas de la vida del pueblo. Lo popular dió temas a la pintura románica leonesa como marcó rumbos a la épica castellana. Por su condición de islote de hombres libres en la Europa feudal, el pueblo no había sido cimiento inerte en la vida de León y de Castilla. Y si atraía la atención de los pintores, los poetas buscaban su aplauso.

Capítulo V

CULTURA Y FE

1. *El más allá celeste y el más acá terrestre en España antes del 711*

Muchos arqueólogos e historiadores han estudiado los dioses de los españoles primitivos, la religión hispano-romana, los primeros pasos del cristianismo en la Península, la historia de la Iglesia bajo el señorío de los godos... nadie ha inquirido hasta ahora con detención la sensibilidad religiosa de los peninsulares anteriores al Islam. Constituye aún problema digno de una monografía el examen de sus peculiares ideas sobre las relaciones del hombre con la divinidad a través de tan largo período de tiempo. Porque el conocimiento de las divinidades que adoraron, el registro de sus cambios de credo religioso y de sus disidencias frente a la fe generalizada en cada época y el estudio de la organización del sacerdocio y del culto en las sucesivas etapas de su historia, no bastan a descubrir su sentimiento auténtico frente a las potencias y a la vida del trasmundo. No conocemos bien su concepto sobre la vinculación integral entre el más allá celeste y el más acá terrestre; ni el zigzagueante equilibrio entre su inclinación a vivir en espera de una vida perdurable y su consagración a las faenas cambiantes de la existencia mundanal y en auscultación interesada del hombre, de la naturaleza y de la vida. Está por ello trunca la historia de nuestra religiosidad antes del 711. Ello explica a medias que se haya situado en la gran conmoción sufrida por España en ese año y en la recepción entre nosotros del Islam, la fecha histórica inicial de la fragua o forja de nuestra singular concepción religiosa de la existencia humana.

"La historia hispana es, en lo esencial, la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosa y a la vez de la grandeza, de la miseria y de la locura provocadas por ellas." Salvada la hipérbole que encierra esta bella

frase –la historia de España ha sido mucho más que eso– puede asentirse a la idea matriz que la preside. De modo singular si, como Castro hace, enfocamos nuestra observación a la época decisiva del pasado español. Es seguro que durante los siglos XVI y XVII España se dió toda al servicio de su creencia, mientras en los otros pueblos de Occidente los intereses nacionales triunfaron sobre el servicio de la fe. Con su habitual erudición y su penetrante agudeza procura destacar otra vez las diferencias que, desde los tiempos modernos, separan nuestro catolicismo y su proyección en nuestras formas de vida, del catolicismo y de su trascendencia vital en las demás naciones hermanas de Europa. Esas diferencias a fuer de indiscutidas empiezan ya a encanecer por demasiado viejas. Pero ahí están atestiguando una evidente peculiaridad de las concepciones religiosas de los españoles.

"Sospecho –escribe Castro– que tal modo de enfrentarse con la vida se incubó y se desarrolló en convivencia con la cultura mágica del Islam, basada en la sumisión a una creencia." Toda sospecha teórica es legítima, pero a condición de darla por caduca cuando no puede ser legítimamente demostrada. Y esto es lo que ocurre con tal conjetura.

Al redactar *España en su historia,* Castro no se cuidó, naturalmente, de investigar la sensibilidad religiosa de los españoles anteriores al 711 y construyó, por tanto, sobre arena el castillo de su tesis acerca del proceso genético de las singulares ideas de los peninsulares acerca de las relaciones del hombre con la Divinidad. Algunas críticas a su desdén por el pasado preislámico de España le han movido a examinar, después, la postura vital de los hispano-godos frente al problema religioso. Ha defendido que tal postura contrasta con la que adoptaron los cristianos españoles tras su largo multisecular contacto con los islamitas. San Isidoro y los estudiosos contemporáneos, habrían mostrado una clara voluntad de conocer al hombre, al mundo y a la vida que no volvieron a sentir después los hijos de la que considera, sin razón, la auténtica España. En la sociedad hispano-goda el "más allá" celeste se habría articulado con el "más acá" terrestre sin que la creencia absorbiera la tensión de la contextura de su vida, en contraste con la integración de la estructura funcional de los españoles de siglos posteriores en el rígido servicio de la fe. La sensibilidad religiosa de los peninsulares, concluye Castro, habría cambiado por tanto profundamente después de la ruina del estado visigodo y, como había supuesto al escribir *España en su historia,* tal cambio se habría debido al contacto de los cristianos norteños con la cultura islámica dominada por la idea central de la creencia.

Esta argumentación de Castro descansa en los dos esenciales alegatos

antes registrados: La cristiandad española perdió el gusto por la investigación del secreto del hombre y del mundo, para centrar su vida bajo la cúpula de la fe, y la sociedad se teocratizó, al consagrar íntegramente su contextura vital al servicio de una férvida apetencia del más allá ultraterreno. No puede negarse la realidad histórica de esos dos procesos; pero Castro olvida que no se dieron sólo en España sino que los sufrió todo el Occidente de Europa. Castro podrá argüir que debieron alcanzar en la Península un curso y un nivel singulares a juzgar por las diferencias que separaron las estructuras funcionales de la "auténtica España" y de los otros pueblos europeos al llegar la Modernidad. No discutiré tales diferencias —han sido sin embargo muy abultadas—, pero disiento de Castro en la explicación de por qué los dos procesos peculiares del medioevo siguieron en Hispania cauces distintos que allende el Pirineo y allende el mar Mediterráneo. Examinaremos separadamente los dos problemas. Pero importa rechazar antes una afirmación liminar en que Castro apoya su tesis.

He dicho ya que el problema de la sensibilidad religiosa de los peninsulares con anterioridad al 711 merece una investigación exhaustiva. No puedo yo detenerme aquí a realizarla. Por lo que sé del tema me inclino a suponer que nuestros remotos abuelos españoles poseyeron una peculiar concepción de las relaciones del hombre con la Divinidad, distinta de la que triunfaba en los otros pueblos de Occidente y emparentada con la instintiva y profunda de sentir a Dios de que dieron repetidas muestras los berberiscos, antes y después de la conquista islámica. Parecen asegurar tal hipótesis algunos hechos conocidos. La extraordinaria cantidad de exvotos en piedra y en bronce que aparecen en los santuarios ibéricos de Andalucía y de Levante rima bien con la acendrada devoción del *homo hispanus* hacia las potencias divinales señoras de la vida. El extraño fervor por la magia de grandes masas peninsulares, durante la época romana —la aseguran las actas del Concilio de Iliberri y el proceso de Prisciliano—, y aun siglos después de la caída del Imperio —en los días de San Martín de Dumio y en los de Ramiro I de Oviedo—, descubre la perdurable angustia de esos remotos españoles ante las fuerzas misteriosas que podían cambiar el curso del existir humano. No puede ser casual que fuera un andaluz, Trajano, quien por primera vez definiese como delito la disidencia religiosa en una carta a Plinio, y que el coquense Teodosio, impusiera a todos sus súbditos la fe católico-romana y persiguiera a los herejes. Si en el año 380 nacía así el sistema coordinado de los grandes poderes: el catolicismo estatal y el Estado católico, por iniciativa de un español, los

españoles, convertidos al cristianismo, se lanzaron con tal pasión a la destrucción de los templos de los viejos dioses que su furia hubo de ser frenada por una *Constitutio* de los emperadores Arcadio y Honorio. ¿Cómo no ver en aquellas medidas y en esta actitud el resultado de la singularidad religiosa de los hispanos primitivos? Y la confirman los fervores y las herejías —vehementes fervores y numerosas y a veces muy difundidas herejías— de la cristiandad hispano-romana e hispano-visigoda.

Apenas introducido el ascetismo en Occidente, el agudo sentimiento religioso de los peninsulares permite al grupo de ascetas laicos, de que formaba parte Prisciliano, alcanzar tales éxitos que llega a provocar un movimiento de masas. Sin esa exaltación de la sensibilidad de los hispanos no se habría producido el cambio de rumbo que llevó a Prisciliano del intento de perfeccionar, por caminos ascéticos, la vida de la clerecía, al de convertir el ascetismo en arquetipo de la vida cristiana general. Y sólo ese fervor religioso explica la extensión, el arraigo, la resistencia ante la persecución y la perduración dilatada del priscilianismo, en que la doctrina y las prácticas ascéticas tuvieron papel importante.

La voluntad de conocer al hombre y a la naturaleza de los estudiosos hispano-godos del siglo VII no incidió en la vieja estructura funcional de los peninsulares, ni logró alterar su tradicional sensibilidad religiosa. Sus creaciones científicas se integraron en sus preocupaciones por la vida ultraterrena. De la obra *De Natura Rerum* acaba de decir Fontaine que es "une longue meditation mystique sur l'économie du salut chrétien". Fué escrita —añade— para dotar a los clérigos de una formación cosmogónica elemental con que poder combatir las supersticiones de los rústicos. San Isidoro asocia el orden racional al religioso a propósito de cada fenómeno estudiado.

Otros hechos descubren la influencia ejercida por la creencia en la contextura vital hispano-goda. Fué San Isidoro quien universalizó la doctrina agustiniana —desenvuelta por el español Orosio— sobre el trascendentalismo providencialista, en su doble aspecto de ordenación y presciencia de la Historia por Dios y de consecuencia terrena de los actos humanos en el fluir de la vida histórica. Y Flórez, Pérez de Úrbel y Benito Ruano han demostrado que el mismo espíritu triunfó en toda la historiografía española de la época.

San Isidoro llamó *Corpus Mysticum* al armazón orgánico progresivo y libertador que vincula los valores pasados con los venideros y garantiza la prieta relación de las generaciones y de las culturas; ha estudiado su doctrina Sagües.

El milagro se constituyó en la España goda en hecho normal y coti-

41. – Entrada de Nuestro Señor en Jerusalén. Relieve en marfil de la arqueta de San Millán de la Cogolla (Museo arqueológico Nacional. Madrid). Labrada en el siglo XI, constituye una de las primeras obras escultóricas hispanas medievales. Podemos imaginar a Berceo rezando ante ella y, arrodillados venerándola, a los devotos que pinta en sus Milagros.

42. – La historia de la vida medieval española está esculpida en los capiteles de sus iglesias y palacios. Las más varias escenas y los más diversos tipos humanos se reproducen en ellos. Sólo muy rara vez aparece sin embargo en los mismos el desnudo; lo excluía nuestra tradicional rigidez moral que hundía sus raíces en la España primitiva. Constituye por tanto una excepción el que hallamos en ese capitel de la catedral románica de Jaca (Huesca), de la segunda mitad del siglo XI.

diano de la vida. "El milagro —ha escrito de San Isidoro J. L. Romero— le parece evidente y lo incorpora a su relato como dato eficaz." Y Ruano ha señalado la directa y espontánea interpretación del milagro como hecho histórico por los otros cronistas godo-hispanos. "Porque la lógica operante en el tiempo —dice— es una lógica de religión que se aplica indistintamente, por los historiadores, a objetivos de conocimiento y dimensión humanos y a procesos de extra-razón." Y concluye: "La historia es, pues, para el hombre de la época, un alternar entrecruzado de sucesos de factura humana y de portentos de acción sobrenatural." No puede sorprender, por ello, que para Juan de Bíclaro fuera ya Dios juez supremo de quien dependía la suerte de las armas en la guerra y que por tanto le presente haciendo triunfar a 300 godos de 60.000 francos, en 598, en recompensa de la conversión de Recaredo.

Es exacto que los historiadores Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla calificaron de tirano a San Hermenegildo, convertido al catolicismo, sublevado, vencido y luego ejecutado. Pero, contra lo que Castro cree, tal hecho nada dice en pro de una extraña subordinación de los problemas religiosos a los intereses mundanos. A la luz de la doctrina de la Iglesia, su conversión a la fe católica no autorizaba a Hermenegildo a alzarse en armas contra su padre y su rey, quebrantando sus deberes de hijo y su juramento de fidelidad de súbdito. Y ningún clérigo católico podía dejar de calificar de tiránico su acto.

Precisamente San Isidoro descubre sus concepciones sobre la teorética sumisión de la potestad civil a la religiosa en el concilio IV de Toledo; y en sus *Sententiae* no vacila en situar al rey al servicio de la Iglesia. El enraizamiento de esa tesis en las mentes de la clerecía y de la aristocracia determinó la invención en la monarquía hispano-visigoda del rito de la unción de los reyes con el óleo santo — lo demostré hace cuarenta años y hoy nadie duda de ello. Tanto este rito como aquella concepción, generalizados después durante el medioevo, nacieron, por tanto, en España. ¿Se atreverá Castro a negar la trascendencia de este doble alumbramiento como síntoma de una peculiar sensibilidad religiosa? ¿No la confirma el feroz antisemitismo de la legislación visigótica? He sostenido que éste fué en parte magnificado con la intención de hallar un derivativo a la opinión pública, distrayéndola de la pugna esencial que sacudía a la sociedad hispano-goda. Pero el hecho mismo de que para ocultar la crisis vital de la monarquía se acudiera a tal política antijudía, ¿no dice a las claras cómo los dirigentes de la España visigoda tenían conciencia de la exaltación religiosa de su pueblo? Y la misma rebelión de los neomusulmanes del arra-

bal de Córdoba, puros españoles, aún, contra la impiedad del emir, ¿no acredita la perduración de la vieja estructura funcional por lo que hace a la extraña postura de los peninsulares ante los problemas del "más allá"?

En apoyo de su tesis sobre la no absorción por la creencia de la contextura vital en la España gótica, alega Castro mis palabras sobre la sumisión en ella de la Iglesia a la fuerza de los príncipes. Las mantengo hoy sin vacilaciones, pero Castro calla que, según he demostrado en otro estudio, fué aun más estrecha la dependencia de la clerecía frente a los reyes durante los cuatro primeros siglos de la Reconquista. Hasta que la reacción gregoriana y la cluniacense triunfaron en León y Castilla, los soberanos castellano-leoneses fueron en verdad los jefes indiscutidos de la Iglesia nacional. Obispos, abades, clérigos y monjes se hallaron tan obligados a la obediencia de los príncipes como los funcionarios reales y la nobleza laica. La Iglesia debía su restauración a los reyes, las comunicaciones con Roma eran muy difíciles, la autoridad regia era más fuerte que allende el Pirineo y la dependencia de la clerecía ante la *iussio regis* fué por ello constante.

Esa sumisión de la Iglesia al poder de los príncipes no sólo fué compatible con la férvida devoción de los reyes y del pueblo hacia el Altísimo sino que constituyó al cabo un claro indicio de tales fervores. Lo que visto con ojos modernos parece humillante obediencia, no era para los hombres de hace un milenio sino protección eficaz que se doblaba de dádiva generosa y de ordenada defensa contra la corrupción y la anarquía internas, y contra las ambiciones de los laicos que desde fuera amenazaban a la Iglesia.

No, los cristianos españoles no cortaron radicalmente con el pasado. Su actitud ante Dios, el hombre y la naturaleza tuvo hundida sus raíces en el ayer. La creencia tuvo ya en la España goda una enorme fuerza social y política. Nadie que se asome a las fuentes jurídicas, narrativas y literarias hispano-godas puede negarlo. Muchas veces es posible sorprender en ellas exteriorizaciones de pensamiento y de vida que se repiten en el curso de toda nuestra historia. Es tema que me tienta. Cabe destacar aquí algunas. San Isidoro escribe en sus *Sententiae*: "Hay muchos que hallan más placer en... la sabiduría pagana que en la Sagrada Escritura. Mas, ¿de qué sirve descollar en las doctrinas mundanas y estar vacío de las divinas?... La palabra del Señor oculta en vasos humildes el fulgor de la sabiduría y de la verdad... La pasión por la ciencia mundana no hace sino endiosar al hombre con las alabanzas." En el pensamiento de los estudiosos hispano-godos, como en el de las grandes lum-

breras de la España moderna, el conocimiento del hombre, del mundo y de la vida significaban poca cosa frente al saber de salvación. Y en prueba de que ésta acuciaba ya dramáticamente a las masas cabría alegar unas palabras de San Valerio. Según él los laicos acudían en tal número a los monasterios fundados por San Fructuoso de Braga que los jefes militares de la provincia pidieron al rey que prohibiese tales profesiones monacales, porque en otro caso no quedarían reclutas para los ejércitos. En el siglo VII se daba ya por tanto en España la misma huida de las gentes a los claustros que había de señalarse después en el siglo XVII.

Dos décadas antes de que Castro volviera los ojos hacia los contactos entre las dos Españas cristiana e islamita para buscar en ellos las causas de la hipersensibilidad religiosa de los peninsulares, atribuí el madurar de esa hipersensibilidad a la pugna contra el moro. Pero me permito disentir de la genética vinculación que Castro establece entre la plena integración de la estructura funcional de los hispanos, al servicio de la fe, y la convivencia de la cristiandad española con la cultura mágica del Islam, basada en la sumisión a una creencia. Me parece innegable la acción del largo y angustioso batallar de los cristianos españoles contra los musulmanes, durante muchos siglos, en el cuajar de las concepciones hispanas sobre las relaciones del hombre con la divinidad y en la proyección de las mismas sobre las formas de pensamiento y de vida hispánicas. Pero, sin crear una enteramente nueva contextura vital; afirmando y magnificando la herencia temperamental de la España premuslim.

2. *Clave de la crisis de atención de la cristiandad hispana ante el hombre y la naturaleza*

Queda anotado que el movimiento de curiosidad intelectual de algunos estudiosos hispano-godos, su voluntad de conocer al hombre y a la naturaleza fué resultado del injerto en lo hispánico primitivo de la postura vital greco-romana. Esa atmósfera de devoción por los problemas ciscelestes, así nacida en la Península, no se interrumpió con la invasión árabe sino que fertilizó tres solares diferentes de cultura.

Desplazada fuera de España por los emigrados hispano-godos que cruzaron los Pirineos huyendo de los mahometanos, contribuyó a provocar el llamado Renacimiento Carolingio; a él colaboraron Teodulfo de Orleans, Claudio de Turín, Agobardo de Lyon y otros españoles ilustres.

Los cristianos que permanecieron en sus viejas sedes tampoco olvida-

ron la tradición isidoriana. Lo acredita el *Liber Glossarum*, enciclopedia del saber del siglo VIII y fuente de los libros de glosas medievales, escrito por un mozárabe español antes del 750; y lo atestigua la devoción que todavía mostraban por la cultura clásica Eulogio y Álvaro, a mediados del siglo IX.

Perduró en las creaciones científicas y eruditas de los musulmanes de Al-Ándalus, que recogieron la herencia intelectual hispano-goda, como los de Egipto, Siria y Persia recibieron las de tales países.

Y si no se prolongó con igual intensidad en el solar del reino de Asturias fué porque nunca había llegado hasta él con fuerza la marea cultural hispana. La presencia de copias de las obras de San Isidoro y de los otros estudiosos de su época en las bibliotecas asturleonesas demuestra, sin embargo, que había dado frutos en las tierras norteñas la doble emigración: de refugiados hispano-godos, a raíz de la invasión muslim, y de refugiados mozárabes, en el siglo IX y en el X.

El eco de la ciencia y en general de la cultura hispano-goda resonó aún en el norte de España durante los siglos VIII y IX. Después, como yo mismo he destacado en otra parte, la curiosidad intelectual y la potencia creadora sufrió un gran bache en el reino de León, en el curso del siglo X y de las primeras décadas del siglo XI. Muerto Alfonso III y extinguidos los hombres de su generación, durante muchos decenios no se escribieron crónicas, ni se redactaron inscripciones de valor literario, ni se copiaron sino libros escriturarios o litúrgicos, e incluso decayó, hasta el extremo límite de la degradación, la prosa bárbara de los diplomas.

Ahora bien, mientras los moradores en el reino astur-leonés y con ellos los del vasco-navarro, caían en la barbarie, durante las angustiosas horas por que atravesó la cristiandad peninsular hasta la caída del califato, en el solar de Al-Ándalus se producía un brillante despliegue del apetito de saber que había de dar frutos maravillosos en el siglo siguiente. Los musulmanes españoles eran a la sazón capaces de objetivar su pensamiento en creaciones literarias o artísticas, en investigaciones científicas, en descubrimientos técnicos o en realizaciones industriales: según Lévi-Provençal ha demostrado, inventaron el cristal e intentaron volar en el siglo IX.

Se hace por ello difícil de creer que la gran crisis de la voluntad de saber que padecían por entonces los cristianos del norte de España se debiera a su frecuentación de los islamitas de Al-Ándalus y, por ende, a su contagio de la cultura mágica del Islam.

Quien, sin sentir profundo desprecio por la erudición, se asome a la historia política de la cristiandad hispana durante los siglos VIII a XI,

habrá de concluir que la declinación de la curiosidad intelectual de los cristianos españoles fué resultado de la coincidencia entre la débil tradición intelectual de los moradores en las serranías cántabro-pirenaicas y la forzada consagración de todas sus energías vitales a una lucha a vida o muerte contra el formidable poder y los formidables ataques de la España muslim, unificada por los califas cordobeses. Es decir: fué resultado del vivaz afirmarse de la estructura funcional, heredada del remoto ayer, al calor de un proceso histórico pugnaz; o, dicho de otro modo, de los efectos provocados por la antibiosis cristiano-islámica en la herencia temperamental de los españoles septentrionales.

Los movimientos culturales adquieren plenitud tras un largo proceso genético; y a impulsos de la inercia, que puede también rastrearse en el juego de fuerzas de la historia, sobreviven a las circunstancias históricas que los trajeron a la vida. Por ello, de ordinario, no coincide el *crescendo* intelectual de un pueblo con su máxima plenitud vital; y de ordinario, después de la crisis histórica de una comunidad, todavía parece resonar su voz como devuelta por el eco. Tras la caída de la monarquía visigoda pervivió débilmente algún tiempo en el Norte la tradición cultural hispano-goda. Pero las feroces pugnas en que la cristiandad hispana jugó su destino, cada década y a las veces cada año, durante cerca de tres siglos, fueron apagando la mortecina vieja llama.

Todo Occidente fué atronado durante esos siglos por el estruendo de la guerra, pero como he dicho y repetiré con frecuencia en el curso de estas páginas, allende el Pirineo pelearon sólo de ordinario las minorías señoriales y pelearon en contiendas señoriales también, las más de las veces. La naturaleza nacional y "divinal" de la guerra de la Reconquista y la total intervención en ella de las masas populares contrastan con las prácticas bélicas sincrónicas de los occidentales. Y contrastan asimismo con ellas la barbarie y la crueldad de la contienda entre musulmanes y cristianos. Habrían horrorizado en la Europa feudal las colinas de cabezas que después de las batallas formaban en España los vencedores islamitas y el trepar sobre ellas de los muezzines andaluces para alabar a "Alá, el Clemente y el Misericordioso". Habrían asombrado las carretas que con tales sangrientos despojos recorrían después Al-Ándalus. Y habría sorprendido que los habitantes de las villas y ciudades cristianas españolas consiguieran como privilegio preciadísimo el de no tener que ir a la guerra sino una vez al año.

Castro yerra al afirmar que hacia el año mil los cristianos tuvieron ya la sensación de que podían a los musulmanes. Por entonces llegaron en

verdad a lo más hondo del bache de su historia; aún perduró su angustia casi un decenio —lo sabemos hoy gracias a algunas fuentes árabes no ha mucho descubiertas pero ya traducidas por Lévi-Provençal— y se prolongó mucho su impotencia; hasta 1064 no lograron conquistar Coimbra y restaurar las viejas fronteras del reino de Oviedo.

Sólo la asfixia de todo movimiento cultural por el clima bárbaro que la bárbara contienda a vida o muerte contra el poderoso califato cordobés creó en el reino de León, puede explicar que en éste no pudieran germinar las semillas de inquietud espiritual llevadas a él en el siglo IX por los mozárabes del Sur, entre los que habían perdurado las viejas tradiciones. Fué menor el aporte humano que recibió Cataluña de la mozarabía y fueron mayores sus frutos culturales, porque detrás estaba la cristiandad europea, alejada y libre de la gran hoguera hispana y ansiosa de saber.

Durante más de tres siglos los cristianos del norte de España no pudieron pensar sino en cómo sobrevivir a la tronada. Y fué esa integral consagración al problema esencial de vivir libres, y no ningún género de contactos pacíficos con Al-Ándalus, la causa de su tremenda crisis.

La declinación de la vida espiritual de los cristianos españoles coincidió con la aguda simplificación de su vida económica. Con frecuencia se han conjugado en la historia sincrónicamente las proyecciones del espíritu hacia la satisfacción de las necesidades psíquicas y materiales del hombre.

Mientras declinaba la vida económica de la cristiandad hispana, en Al-Ándalus florecían las más varias industrias, eran activos el comercio interior y el tráfico internacional, nacían a la par una burguesía y un proletariado urbanos, surgía un capitalismo no despreciable y triunfaba la economía dineraria. Ahora bien, el nuevo y evidente contraste entre la decadencia y el florecimiento de las dos Españas, cristiana e islámica, viene a confirmar mi tesis de que el proceso de la crisis septentrional no puede vincularse en modo alguno con el contacto pacífico de los dos grupos humanos. En el Norte faltó vagar para el libre despliegue de la curiosidad intelectual y no le hubo tampoco para las múltiples actividades tendientes a llenar las apetencias del diario vivir. Y la caída vertical del apetito de saber coincidió con la extrema simplificación de las creaciones industriales, del tráfico mercantil y de toda la vida económica del reino.

Mas, si la iniciación del doble proceso señalado no se debió, por tanto, a imitación o a recepción de formas de vida de la morería peninsular, tampoco contribuyeron éstas a la prolongación en los reinos cristianos

españoles de la doble crisis, del apetito de saber y del interés por las producciones de la industria humana, durante los siglos que siguieron a la caída del califato.

Castro no ha reparado en las contradicciones que implica su tesis sobre el injerto o mestizaje de las estructuras vitales de musulmanes y cristianos. Éstos habrían adoptado sus procesos de conciencia, el mecanismo de su sensibilidad, sus resortes emotivos y hasta sus proyecciones psíquicas en su vivir diario, a los módulos hispano-arábigos, pero no habrían recibido las creaciones filosóficas, científicas, técnicas o industriales, ni siquiera las creaciones literarias –líricas y místicas– de los mahometanos peninsulares. Podría admitirse que a fuerza de meditar sobre las concepciones filosóficas de los vecinos islamitas, de repetir sus experiencias científicas, de aplicar sus técnicas, de complacerse en sus mismos juegos líricos o de entregarse a sus mismos vuelos místicos, los cristianos hubieran adoptado los hábitos mentales de los muslimes. Habrían sido precisos siglos de intensiva y generalizada recepción, imitación y práctica de los sistemas filosóficos, de las investigaciones científicas, de los avances de la técnica o de los brinco líricos o místicos hispano-árabes, para que se hubiera llegado a la adaptación del discurso, de la sensibilidad y de las emociones, en una palabra: a la adaptación de la vida psíquica de los cristianos peninsulares a la de los hispano-musulmanes. Castro reconoce que la cristiandad española no se dejó ganar por las creaciones espirituales de la morería de Al-Ándalus. Sostiene que los castellanos conscientemente se resistieron a la imitación de algunos desbordes del alma hispano-árabe, por temer que pudieran debilitar su resistencia frente a los zarpazos islamitas. Confiesa que cultivaron géneros literarios, la épica, el drama y el teatro, que no pudieron florecer bajo la cúpula vital del Islam. Y es seguro que no imitaron tampoco sus técnicas industriales ni el proceso de su vida económica. ¿Por qué caminos pudo por tanto producirse la recepción de los hábitos mentales y emotivos hispano-musulmanes?

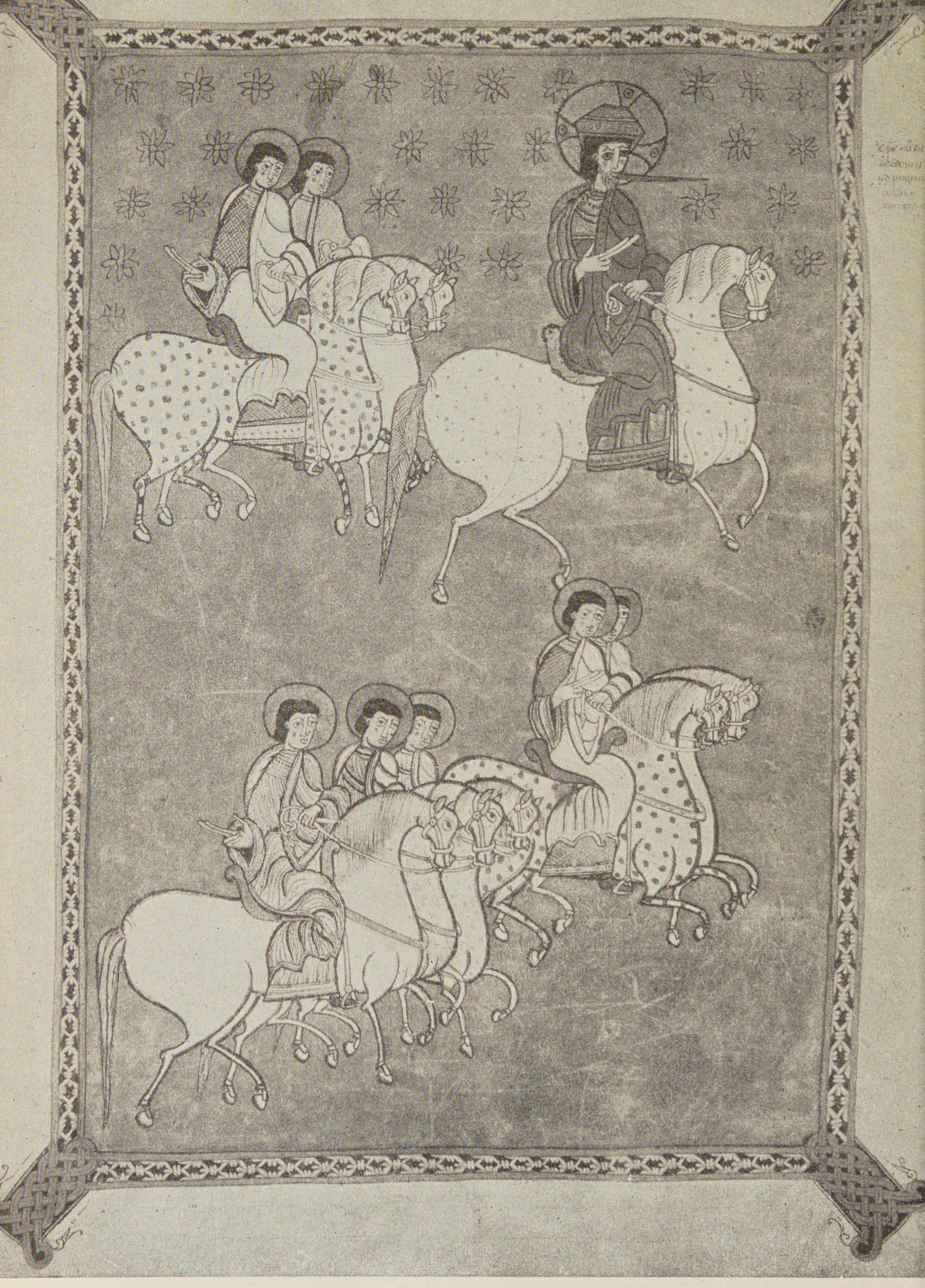
También la cristiandad de allende el Pirineo había sufrido una gran crisis cultural en los siglos de hierro de los primeros tiempos feudales. Pero al margen y por bajo de la férrea estructura vital de esas largas centurias, minorías eclesiásticas que no gastaban sus energías en las contiendas de los nobles, en el silencio de sus claustros tuvieron vagar para entregarse al estudio y a la meditación y para enfrentarse a la postre con los misterios de la vida y del mundo. En los claustros castellano-leoneses, más de una vez asaltados y destruídos por los ejércitos de Córdoba –recordemos las matanzas de los monjes de Cardeña y las destrucciones

de la Cogolla, Eslonza, Sahagún...— y siempre contagiados del estado patológico de la psiquis colectiva, las minorías clericales no pudieron proyectar su atención sino hacia las angustias torturantes de las terribles horas que vivían. La serenidad evangélica, los dardos espirituales de San Pablo, el erudito bucear de los Padres de la Iglesia en los misterios de la fe, cedieron en ellos el paso al Apocalipsis de San Juan que atraía el alma hacia los días sombríos del juicio postrimero. El conturbado ánimo de aquellos hombres que ante las trágicas incertidumbres del mañana, no al acercarse el año mil sino desde el siglo IX, se dejaban así arrastrar hacia la lectura, la meditación y la apostilla del Apocalipsis y que luego gustaban de copiar y de difundir los comentarios del misterioso libro, no podía sentir el aldabonazo de la curiosidad intelectual, ni podía escuchar la llamada vocacional del apetito de saber, ni podía entregarse a la investigación de los problemas de la vida y del hombre.

La inexorable necesidad de los cristianos libres del Norte de España de consagrar todo su ímpetu humano, todas sus energías vitales a la tarea de pelear para vivir y la atracción de las almas torturadas de sus clérigos por el imán poderoso del misterioso libro en que se anunciaban las postrimerías del mundo y del hombre, explican asimismo que tampoco pudiera cambiar la faz espiritual de la cristiandad septentrional al incorporarse a ella nuevas masas de mozárabes después de las conquistas de Coimbra y de Toledo, en la segunda mitad del siglo XI. Aunque esa mozarabía hispana siguiera conservando sus seculares tradiciones culturales, según resulta de la redacción de la Seudo Isidoriana en la Toledo recién conquistada y de la noticia que el "Tratado" de Ibn Abdun nos proporciona sobre los médicos mozárabes de Sevilla antes de su persecución y destierro por los almorávides, entrado el siglo XII.

Ganada Toledo, la ciudad de las tres religiones se convirtió en el ombligo cultural de la Europa de Occidente. Acudieron a ella estudiosos de todos los países de allende el Pirineo y de allende el mar. Vertieron a la lengua culta de entonces el saber todo de los musulmanes de Oriente y de los hispano-musulmanes. El riego de nuevos conocimientos filosóficos y científicos fertilizó el erial europeo y provocó el gran movimiento cultural del siglo XIII. Y sin embargo los castellanos en cuyo solar se produjo el milagro apenas se aprovecharon de su maravilloso poder renovador de la vida del espíritu. Castro no se ha detenido a explicar por qué los cristianos españoles, a quienes supone adaptados a las singularidades de la vida psíquica de los hispano-árabes, como resultado de un mestizaje o simbiosis, a lo que cree, viejo ya de cuatro siglos, no supieron imi-

43. – La lucha fronteriza influyó decisivamente en la organización social y política de León y Castilla y en la acuñación de su contextura vital. Surgieron en las fronteras comunidades de hombres libres que se articularon temprano en libres concejos, pronto regidos por los jinetes o caballeros villanos. Contemplemos Sepúlveda, una de las primeras plazas castellanas pobladas al Sur del Duero. El conde Sancho Garcés y luego Alfonso VI (1070) organizaron su municipio.



44. – "El ejército del señor." Lo reprodujeron los miniaturistas que ilustraron los Comentarios al Apocalipsis de San Juan, de Beato de Liébana. En esas miniaturas, del libro más copiado y más leído en León y Castilla, pudo el pueblo, es decir pudieron los clérigos que participaban de su psicología, hallar elementos plásticos para la humanización del mito del Apóstol Santiago — *Miles Christi* (Beato de Osma de 1036).

tar las creaciones filosóficas, científicas y técnicas de sus maestros islamitas.

Según Castro la cristiandad peninsular habría renunciado a la curiosidad intelectual de la escuela isidoriana y a la voluntad de conocer al hombre, a la naturaleza y a la vida que sacudía a los hispano-godos. En oposición a éstos habría centrado su tensión vital en torno a una apetencia de más allá y habría dejado declinar su apetito de saber, al permitir la consagración de la estructura funcional al servicio de una creencia, y esa trascendental mudanza habría sido obra del mestizaje, el injerto o la simbiosis de su estilo vital con el arábigo-hispano. Mas es el caso que en Al-Ándalus, aunque se vivía, a lo que Castro cree, bajo los efectos mágicos de una pareja cúpula religiosa, florecieron la filosofía, la ciencia y la técnica. ¿Cabe mayor contradicción?

Pues no es menor la que implicaría suponer, también con Castro, que los cristianos españoles, tras adoptar, por artes de magia, la vida psíquica de los musulmanes peninsulares, fueron sin embargo incapaces de captar los frutos de la filosofía, la ciencia y la técnica hispano-árabes. Los europeos venidos a España pudieron aprovechar las creaciones filosóficas, científicas, técnicas o literarias de los islamitas hispanos; los hispano-cristianos, que con ellos convivían y que habían recibido sus procesos de conciencia y sus mecanismos discursivos, no. ¿Podrá reprochárseme que me resista a admitir tal recepción y que me niegue a atribuir la crisis cultural de la cristiandad hispana y lo singular de su desatención por las obras del espíritu a la simbiosis cristiano-islámica?

En otra parte de este libro registro, también en oposición a Castro, que los reyes de la dinastía navarra entronizada en León y Castilla con Fernando I, al apreciar toda la hondura de la crisis moral y cultural en que habían caído la clerecía y el pueblo de sus reinos durante el bárbaro y férreo siglo x, llamaron a los monjes negros, a los cluniacenses, para promover la reforma espiritual y religiosa de sus súbditos. El maestrazgo de los recién venidos dió frutos maduros en la cristiandad peninsular. Es evidente el renacimiento de la vida del espíritu en la España cristiana desde el último tercio del siglo xi. Basta asomarse a los diplomas para advertir el contraste entre la bárbara lengua de las escrituras redactadas en las primeras décadas de la misma centuria y el correcto latín de los documentos castellano-leoneses del siglo xii. La historiografía acredita igual mejora —el llamado Silense imita a Salustio— y aparece hasta alguna figura filosófica de tanto relieve como el Arcediano de Segovia, Domingo González.

Pero ese renacimiento no pudo tomar vuelo ni pudo perdurar. Castro

ha desatendido la historia política de los reinos cristianos desde Zalaca (1086) a Las Navas (1212). Entre ambas batallas la cristiandad española vivió otro largo siglo de pugna feroz con el Islam; las más veces en angustiada y desigual resistencia —se hallaba regida por cinco reyes pocas veces amistados— contra las acometidas de los dos sucesivos imperios africanos de almorávides y de almohades. Como antes de la ruina del califato, la áspera contienda contra los islamitas coincidió ahora, además, con porfiadas guerras entre los diversos reinos cristianos de España y con las largas y sañudas discordias civiles que agotaron a León y Castilla. Toda la energía vital de la cristiandad peninsular, y en particular la de castellanos y leoneses, hubo de verterse por sangrientos cauces bélicos y muchas veces no fué suficiente para salvar gravísimos peligros. Portugal se desgarró del viejo tronco leonés, la aristocracia robusteció su fuerza y afiló sus colmillos, la frontera contra el moro se tambaleó en más de una ocasión y de tal modo se llegó a temer al enemigo musulmán, que las princesas españolas, de aquende y allende el Pirineo, se negaron a creer en la victoria de las Navas al recibir la alborozada noticia del gran triunfo cristiano.

Durante ese largo siglo, Toledo, adonde vinieron a aprender estudiosos de todas los países de Occidente, constituyó la avanzada militar de la cristiandad frente al Islam. A unas millas de su tahalí almenado dominaban ya los musulmanes. Cuatro veces estuvo sitiada por almorávides y almohades. La salvó su fortaleza natural, pero fueron conquistadas todas las plazas de los alrededores, entre el Tajo y la Sierra; y tres veces fué asediada y tomada a la postre en las guerras civiles que asolaron Castilla. Ella, la ciudad más importante de la monarquía, no recibió una organización municipal. Torre albarrana de Castilla, estuvo siempre pronta para la guerra, gobernada por uno de los hombres de armas más capaces del reino: por el *Princeps Militiae Toletanae*. Mientras en su interior se traducían las obras filosóficas o científicas arábigas, las milicias toledanas resistían detrás de sus murallas, luchaban en los castillos próximos de Mora o de Oreja o entraban en tierras de moros para que éstos no entrasen en la suya.

En esa Toledo así abrasada por las llamas de la guerra "divinal", la vida debía ser áspera y bárbara. Como tal la describe el poeta y apologista hebreo Yehudá Ha-Leví en una carta a un compatriota de Narbona. Al gran escritor judío que en ella se había refugiado, huyendo de las persecuciones almorávides, parecieron los toledanos como gigantes señores, duros de trato. No podían ser de otra manera hombres que vivían dé-

cadas y décadas encerrados dentro de una ciudad amenazada y en peligro; hombres que, según disponían los fueros de 1118 y 1176, no podían abandonarla y cruzar los montes, sin dejar en su puesto otro guerrero que vigilara, por ellos, arma al brazo y que, por ellos, combatiera, si la ocasión llegaba. La situación de la frontera era tan grave que para poblar el castillo de Oreja, a pocas millas de Toledo, Alfonso VII ofreció perdón y libertad a todos los criminales de su reino, con la única excepción de los traidores, y les otorgó un valor penal doble del que gozaban los hidalgos.

Y, como Toledo, tuvieron que consagrarse a la guerra todas las ciudades y villas de entre Duero y Tajo. La colonización de esa ancha zona fronteriza se inició a fines del siglo XI y no se terminó sino con el siguiente. Pero los moradores de las plazas principales alzadas en ellas –fortalezas y templos– tuvieron que pelear sin descanso para salvar al reino. *La Chronica Adefonsi Imperatoris* nos cuenta repetidamente sus hazañas contra los almorávides; Sahib al-Sala, las grandes empresas de los guerreros abulenses contra los almohades.

Poseemos un precioso testimonio que nos permite conocer los ideales de vida y la vida misma de los moradores en una de esas ciudades de la Extremadura de entonces. Me refiero a "La Crónica de la población de Ávila". Gómez Moreno, su editor, la tiene por obra de mediados del siglo XIII. Puede hallarse en ella la imagen torturada de la consagración integral a la guerra de una comunidad histórica castellana. Siglo y medio vivieron los abulenses peleando con los moros, con los vecinos del reino de León o entre ellos mismos, "cuando no tenían enemigo exterior", como había dicho Trogo Pompeyo de los hispanos de comienzos de la era cristiana. Siempre estaban prestos para ir a la guerra con sus reyes; tanto para luchar en Andalucía, como para entrar en Gascuña y combatir frente a Burdeos; tanto para pelear contra don Álvaro Núñez de Lara como para correr las fronteras de Aragón. Cuando los soberanos descuidaban las empresas bélicas contra los musulmanes, ellos solos acometían a los islamitas y tenían en jaque a almorávides o almohades. Secundaban con ardor a los monarcas en sus contiendas contra la aristocracia. Nada podía calmar su ímpetu ni el de sus vecinos. Ni siquiera la pacífica intervención de su obispo. Quiso éste una vez evitar que llegaran a las manos las milicias de Ávila y las de Béjar y Plasencia. Se interpuso entre ellas cuando ya estaban enfrentadas en orden de batalla, mas "dixeronle que si non saliese de medio quel quebrantarien la corona". Sus clérigos protestaban de que convirtiesen la catedral en plaza de armas, pero asistían después a las grandes jornadas de la guerra. Y era entre ellos tan densa la atmós-

fera bélica que llegaron a armar a una parte de los moros que vivían en tierras abulenses, para atacar a Jaime I de Aragón, con quien se hallaba a la sazón en lucha Alfonso X.

No poseemos crónicas locales que nos ilustren sobre la vida de las otras ciudades castellano-leonesas durante el largo siglo que medió entre Zalaca y Las Navas. Pero las fuentes generales nos permiten suponer que vivían también torturados por el ímpetu satánico de la guerra. ¿Qué podían importar a segovianos, abulenses, salmantinos o toledanos los misterios del hombre o de la naturaleza? ¿Qué las doctrinas de Platón o de Aristóteles, las teorías de Algacel o de Avicena, o las elucubraciones de los matemáticos, de los físicos o de los médicos arábigos? ¿Podemos imaginarles vertiendo su intimidad en desbordes líricos o místicos? ¿Es lícito suponerles preocupados por empresas industriales o mercantiles?

Mientras ellos se preparaban a la lucha adobando sus armas y adiestrando sus caballos, o invocaban a Dios, a Santa María y a Santiago para que los socorrieran en la guerra; mientras peleaban como demonios contra los musulmanes o entre ellos mismos y platicaban después de sus hazañas al regresar a sus hogares; mientras ellos consagraban así a la guerra no un sobrante de actividad sino su actividad toda, allende el Pirineo y aquende el Tajo la lírica, la filosofía, la ciencia, la técnica, la industria, el comercio, interesaban y ocupaban a las minorías directrices de los pueblos cristianos e islamitas y aun a las masas que habitaban en los centros urbanos.

¿Simbiosis islámico-cristiana? ¿Adaptación de los hábitos mentales de castellanos y leoneses a los procesos de conciencia hispano-musulmanes? ¿Incapacidad de objetivar su pensamiento como resultado de tal adaptación? No, áspero fruto de la dura vida de un pueblo, por la precisión en que se halló de combatir por su libertad durante cinco siglos, condenado a verter sus energías todas por cauces singulares. No hubo vagar para pensar sino para defenderse y atacar. En la paz del siglo VII San Isidoro y sus contemporáneos y sucesores pudieron proyectar sus energías humanas hacia empresas de razón. Después... los cristianos del norte de España hubieron de vivir una torturada vida ejecutiva, en que hubo de afirmarse la vieja estructura funcional de sus mayores. La acción triunfó sobre el discurso. Ese triunfo fué decisivo en el labrarse del estilo vital de los hispanos. Implicó el de las potencias de la voluntad sobre las del espíritu, el del valor al servicio del querer sobre el saber al servicio del pensar y el de la moral sobre la filosofía. Y tuvo como obligado corolario la victoria del apetito de salvación sobre la curiosidad intelectual; porque la muerte les acechaba sin descanso en su continuo batallar.

45. – Claustro bajo del monasterio de Silos (Burgos), labrado entre 1035 y 1100, por un artista genial, español de estirpe y de temperamento, con un ímpetu narrativo desusado en el románico, gustaba de traducir en piedra el relato de la epopeya cristiana, poseía un perfecto sentido dramático, sabía dar vida emocional a sus paneles y mostraba también su hispanismo mediante técnicas que remontan a la escultura hispana primitiva.

46. – Cáliz de la infanta doña Urraca, señora de Zamora y hermana de Alfonso VI, que conquistó a Toledo (1085) y abrió sus reinos a los vientos culturales y políticos de allende el Pirineo. Ese cáliz se emplearía ya en misas rezadas conforme al rito romano que sustituyó al hispano por órdenes de Alfonso: y acaso, por algunos de los monjes cluniacenses a quienes éste entregó sedes y cenobios. Colegiata de San Isidoro de León.

No decayó su interés por el estudio porque, contagiados de la contextura vital islámica, centrada en la creencia, los cristianos consagraran la vida toda a la búsqueda de un más allá ultraceleste. La afirmación de la antigua sensibilidad religiosa de los peninsulares y la declinación del nuevo gusto por el saber que habían adquirido al contacto con la civilización greco-romana, fueron resultado de un mismo y único proceso. Un pueblo con una tradición distinta del hispano norteño, un pueblo consagrado siglo tras siglo al placentero juego del pensar y a la investigación de los problemas del hombre y de la naturaleza, un pueblo en que triunfase el intelecto razonador sobre el ímpetu vital, difícilmente habría logrado resistir la gran marejada de la implacable lucha contra el Islam. Pero de haber conseguido sobrevivir y salvaguardar su libertad, acaso habría alcanzado a mantener más o menos larvada su ancestral inclinación hacia el saber y el razonar; pronta siempre a revitalizarse y renacer tras las horas angustiosas de la lucha, al hallar otra vez ocio sobrado para satisfacer de nuevo su vieja curiosidad intelectual.

La ausencia de esa fecunda tradición en los pueblos españoles del Cantábrico, que incomunicados con los que habían conservado, a lo menos en potencia, la herencia espiritual del mundo antiguo, tuvieron que resistir al Islam en el *Finis Terrae* de ese antiguo mundo, de espaldas al mar, solos y poniendo en juego toda su desbordante vitalidad para no doblegarse y sucumbir, condicionó el porvenir psíquico de los peninsulares. Hizo imposible el renacer de lo que nunca había existido e imposibilitó el surgir de una nueva apetencia espiritual, de una corriente vivaz de atención hacia el escrutar de los misterios de la vida y hacia las realizaciones de la técnica. Ni siquiera pudo atraerles la meditación de los problemas del más allá. Creían en las verdades que la tradición religiosa ponía al alcance de su mente, les concedían su asenso apasionado y simplista y seguían adelante su camino, implorando el auxilio celestial para sobrevivir en este mundo de tejas abajo y para, caso de caer en la emboscada diaria del destino, alcanzar la salvación eterna. Naturalmente el carácter divinal de la guerra contra los musulmanes acentuó el peso de la creencia sobre la vida, tradicional en los hispanos. Y así se completó el gran proceso histórico que provocó el continuo anteponer del apetito de salvación a los placeres de la curiosidad intelectual.

En la vida social y política, que no cabe despreciar con orgulloso gesto hispánico, ese áspero batallar por la libertad durante cinco siglos tuvo por resultado las singularidades constitucionales que hicieron de León y Castilla islote de hombres libres en el océano feudal del Occidente europeo.

Las masas populares castellano-leonesas pesaban tan decisivamente en el reino a comienzos del siglo XIII, que habían sido ya llamadas a las asambleas políticas y que llegaron a hacer rey a Fernando III. Esas masas populares y los hidalgos, que al cabo pueblo eran, vivían al margen de las preocupaciones intelectuales y olvidados de la lengua culta de Occidente.

Porque ese pueblo lo era todo en Castilla, Alfonso X acometió su gran empresa educadora y logró imponer el romance como lengua de cultura antes de que llegara a serlo en el resto de Europa. Para facilitar el despertar de la curiosidad intelectual de castellanos y leoneses era preciso comenzar por brindarles los frutos de las dos civilizaciones del Occidente cristiano y del Oriente islámico.

Castro ha atribuído al desdén de los judíos por la lengua religiosa de la cristiandad y a la sumisión de Alfonso X a las directrices de sus colaboradores hebreos, la gran hazaña cultural alfonsí. He de rechazar luego despaciosamente esa equivocada teoría. Se alzan contra ella la afirmación del gran hebraísta español Millás y Vallicrosa sobre el uso del latín por los hebreos españoles y la demostración por Gonzalo Menéndez Pidal de que era preciso verter al castellano los escritos de los judíos hispanos, por lo arcaizante de su romance, muy disímil de la lengua de Castilla.

Antes de que Alfonso X iniciara sus contactos con los hombres de ciencia judíos se había generalizado el uso del castellano para la redacción de crónicas, códigos, leyes, compilaciones y diplomas. Antes de que el Rey Sabio pudiese ser seducido por los hebreos habían ya olvidado el latín castellanos y leoneses. En esa ignorancia, conjugada con la importancia cuantitativa y la fuerza militar, económica y política de las masas populares, está la clave de la labor vulgarizadora de Alfonso X. Conocía éste bien la rudeza de su pueblo, incluso la de su clerecía y su nobleza. Siguiendo iniciativas de su padre quiso afinar y fertilizar la inteligencia de sus gentes y por ello decidió poner al alcance de sus súbditos el saber todo de las dos civilizaciones cristiana y arábiga. Palabras del mismo soberano y de algunos de sus colaboradores descubren esa intención de ilustrar a su pueblo. Para lograrlo era forzoso usar como lengua de cultura la única al alcance de cualquier hijo de vecino. El Rey Sabio estaba, además, torturado por una viva curiosidad intelectual y fué por ello gran estudioso y gran lector; y tenía también un íntimo gusto por el habla castellana —intentó castellanizar la toponimia arábiga de Andalucía.

No, el triunfo de la cultura romance en Castilla no fué obra de los hebreos sino consecuencia de la peculiar constitución social, económica y política del reino y de la clarividencia de Fernando III —hizo ya traducir

del árabe al castellano algunos tratados didácticos: *Flores de filosofía* y el *Libro de los doce sabios*—, de Alfonso X y de los consejeros cristianos de ambos. Insistiré sobre tal problema al estudiar los límites de la contribución de los hebreos a la forja de lo hispánico.

La gran revolución cultural alfonsí fué sincrónica y paralela de un gran intento de reforma económica. La consagración a la empresa satánica de la guerra no de un sobrante de actividad sino de la actividad toda de los castellanos, como ya queda dicho, había provocado a la par la crisis de su vida intelectual y de su vida material. Tan elocuente como el paralelo entre el escaso apetito de saber de los cristianos peninsulares y el gusto por el estudio de sus hermanos de allende el Pirineo, en los días de las traducciones toledanas, sería el parangón de la miserable economía contemporánea de la cristiandad española con la economía ya renaciente de la Europa occidental.

La conquista de la Mancha, Extremadura, Murcia y la Andalucía del Guadalquivir, en poco más de treinta años, agudizó la crisis económica del reino. Otra vez volvieron a verterse por cauces bélicos todas las energías nacionales; después hubo enormes extensiones de tierras que repartir, grandes ciudades vacías que poblar y multitud de oficios y prebendas que obtener. De pronto los mismos habitantes que habían vivido hasta allí al norte del Tajo hubieron de colonizar desde Toledo a Sevilla. Los mercaderes franceses, valones y flamencos, por el Norte, y los genoveses, pisanos y lucanos, por el Sur, inundaron las viejas y las nuevas tierras con los más variados productos industriales. Esa invasión creó una corriente emigratoria de grandes sumas de oro y plata y de grandes cantidades de primeras materias, adquiridas a precios viles por los marchantes de Flandes o de Italia; se produjo una grave inflación; subió el precio de la vida; cundió el malestar social y Alfonso el Sabio hubo de enfrentar la grave crisis con audaces medidas económicas: prohibiciones de orden suntuario especialmente duras para los hebreos, tasas del precio de los jornales y del valor de las cosas, freno de la usura y del lujo judaicos, devaluación y estabilización de la moneda, intervención del comercio exterior y "clearings".

Fueron dos intentos rumbo a la modernidad, dos ensayos de reforma cultural y económica vinculados al mismo proceso constitucional que no cabe despreciar. Los dos dieron frutos importantes en orden a la reactivación cultural y económica del reino. Pero el lastre del ayer era demasiado pesado y los cauces de vida del pueblo demasiado hondos para que pudiera cambiar de prisa a fines del siglo XIII, la estructura vital de leoneses y castellanos.

El salto gigantesco desde el Tajo a Cádiz y de Toledo a Cartagena, que ocupó durante cerca de medio siglo todas las energías nacionales, y la posterior obligada defensa de las nuevas fronteras, contra la rebelión general de la morisma que había permanecido dentro de ellas y contra las feroces acometidas africanas, mantuvieron encendida la hoguera de la guerra "divinal" hasta mediado el siglo XIV. Aludiendo a las empresas conquistadoras de su padre, el Rey Sabio declaró que "las grandes priesas" de los últimos tiempos habían paralizado la vida civil del reino. Fué gravísima la rebelión de los moros de Andalucía y Murcia, preparada y apoyada por los Banu Al-Ahmares granadinos; la familia real estuvo a punto de caer en manos de los sublevados y Alfonso X hubo de solicitar el auxilio de su suegro Jaime I de Aragón. Los "benimerines" marroquíes, de ordinario aliados a los sultanes de Granada, asolaron el valle del Guadalquivir, pusieron en peligro a Sevilla y a Córdoba —poseemos una pintoresca descripción de las angustiosas horas pasadas por esta última ciudad—, conquistaron no pocas plazas —algunas muy norteñas—, desembocaron en la Mancha, lograron vencer y dar muerte al arzobispo infante don Sancho y al adelantado de la frontera, el más poderoso magnate del reino, don Nuño de Lara, y prosiguieron golpeando con furia y con éxito las fronteras de Castilla durante muchas décadas. La guerra con Granada costó la vida a los tutores de Alfonso XI, los infantes don Juan y don Pedro. La lucha por el dominio de los puertos del Estrecho fué difícil y costosa , con alternativas de éxitos —Tarifa: Sancho IV, y Gibraltar: Fernando IV— y de derrotas — Algeciras: Alfonso X y Fernando IV, y Gibraltar: Alfonso XI. Éste prosiguió la reconquista con entusiasmo, hubo de pelear en el Salado (1340) con ayuda de su suegro el rey de Portugal y mantuvo dos largos y terribles asedios: el de Algeciras y el de Gibraltar (1350); el primero de los cuales constituyó una ardua empresa de dimensión internacional, a la que no sólo concurrieron, como a las más famosas jornadas de la reconquista, todas las fuerzas de León y de Castilla sino muchos cruzados de España y de Europa.

El desbordante activismo que como resultado de la multisecular pugna con el Islam padecían los peninsulares no se contentó sin embargo con aquellas batallas en la raya fronteriza; y a la par que lanzó a los catalanes a la gran aventura mediterránea que los llevó hasta Atenas, hizo arder a Castilla y a Aragón en largas y terribles contiendas civiles. Y cuando por más de un siglo se aletargó la tradicional empresa bélica contra el enemigo musulmán —he escrito se aletargó, y no se interrumpió, porque fueron frecuentes las bárbaras correrías fronterizas cuya sangrienta historia de

dos siglos habrá un día de escribirse, y porque no fueron raras las campañas contra Granada durante el señorío de los Trastamaras—, el viejo ímpetu que sacudía y torturaba a los hispanos, desde hacía centurias, se vertió en guerras frecuentes entre ellos. Particularmente largas y porfiadas llegaron a ser las mantenidas por Pedro I de Castilla y Pedro IV de Aragón y por los castellanos Enrique II y Juan I contra los portugueses. Entre otras contiendas dinásticas cabe recordar la del bastardo conde de Trastamara contra el Rey Cruel, la del también bastardo Conde de Noreña contra Juan I de Castilla y la del Príncipe de Viana contra Juan II de Aragón. Discordias nobiliarias y banderías llenaron los largos reinados de Juan II y de Enrique IV (1406 a 1474) y destrozaron hasta los centros urbanos. Duró veinte años la revolución de Cataluña. Y el viejo ímpetu se vertió también en la sangrienta persecución de los judíos y en la sañuda enemiga contra los conversos o "marranos".

Habían pasado las horas angustiosas de la dramática resistencia contra los islamitas, y los peninsulares comenzaron a tener vagar para consagrarse a empresas de cultura y a las tareas económicas. Pero no era fácil que dentro del clima de violencia en que transcurrieron los siglos XIV y XV se alterara la fórmula algebraica de equilibrio entre el espíritu, las emociones y los instintos de los cristianos españoles, resultado de la monocorde milenaria historia hispana. Prosiguieron triunfando las potencias de la voluntad sobre las del intelecto razonador. Y aunque creció la atención por los problemas del saber y por los de la vida material, el desorbitado yo explosivo de los peninsulares no pudo deshumanizarse fácilmente en puras empresas de razón.

Gil de Zamora en su *Libellus de preconiis Hispaniae* (1278) procuró instruir al infante don Sancho ofreciéndole grandes ejemplos que imitar, porque "magis movent exempla quam verba, facta quam dicta, experimenta quam ostentamenta, exempla Alexandri pugnantis quam Aristotelis disputantis". En ese preferir de los ejemplos a las palabras, de los hechos a los dichos, de los experimentos a las enseñanzas y de las hazañas de Alejandro a las lecciones de Aristóteles, para instruir a quien estaba llamado a regir un reino, descubre un hombre de letras castellano del siglo XIII la proyección psíquica de su pueblo y de todos los de España.

Para los hijos de Hispania teoría sin obras era cuerpo sin alma. "Lengua sin manos, ¿cómo osas fablar?", había dicho Pero Bermúdez a uno de los cobardes yernos del Cid en las Cortes de Toledo, al escuchar sus alegatos. En el Concilio de Basilea el Conde de Cifuentes, embajador de Castilla, como viese un día al embajador de Inglaterra ocupar el asiento

que a su juicio correspondía al representante de su rey, se le acercó, "e puestas las manos en él, con gran osadía le arrebató e echó de aquel logar". Preguntóle el presidente de la asamblea por qué había osado hacer lo hecho, y el Conde de Cifuentes replicó: "Cuando la razón padesce defeto, no deuen faltar manos al coraçón."

Dos castellanos invocaron así en ocasión solemne a las manos como garantía de la razón. ¡A las manos, al instrumento más flexible y maravilloso de que el hombre dispone para convertir en acciones la energía vital! Las lenguas de Pero Bermúdez y del Conde de Cifuentes estaban respaldadas por sus manos. Por sus manos que garantizaban los fueros de su razón. ¿Su razón? ¿La fuerza espiritual del hombre mediante la cual capta y se explica la realidad circundante, proyecta en ideas los datos de la sensibilidad, señorea las emociones y frena los instintos, y en batalla con la vida la rige y la guía o aspira a regirla y a guiarla al mismo tiempo que recibe de ella impactos y con ella se integra? No, las manos de Pero Bermúdez y del Conde de Cifuentes garantizaban y defendían la razón o justicia de su causa, su derecho magnificado subjetivamente por el orgullo; al cabo la proyección moral de un hecho de voluntad.

"No querría, madre —dijo Pármeno a Celestina—, me convidases a consejo con amonestación de deleite como hicieron los que... con polvos de sabroso afecto cegaron los ojos de la razón." A estas palabras responde la vieja tercera con este turbador y dramático interrogante: "¿Qué es la razón, loco?"

La misma pregunta se hace hoy una escuela filosófica moderna que dispara sus dardos desde la almenada torre de la exaltada vitalidad humana. ¿Qué es la razón?, se habrían preguntado con Celestina los arriscados y vehementes hispanos de los días de Plinio, los vascones una y otra vez alzados contra los godos de Toledo, los astures de los albores de la reconquista en bárbara batalla contra Córdoba, los castellanos de la época condal obligados a pelear en tres frentes distintos para alcanzar a vivir libres, los guerreros del Cid lanzados por el destino a heroicas aventuras a través de los valles y sierras de Levante, los caballeros de Ávila que osaron enfrentar los ejércitos almorávides y las huestes almohades en tierras andaluzas, y catervas de españoles de toda condición forzados a verter durante siglos, por demoníacos cauces bélicos, no un sobrante de actividad sino su actividad toda.

¿Qué es la razón?, se habrían preguntado Álvar Fáñez de Minaya defendiendo Toledo, Munio Alfonso tras vencer y matar a los valíes de Córdoba y Sevilla, Garci Pérez de Vargas en el asedio de esta última ciudad,

Garci Gómez Carrillo dejándose desgarrar las carnes por no rendir Jerez, Alonso Pérez de Guzmán presenciando la muerte de su hijo por conservar Tarifa... Y don Sancho el Bravo disponiendo la ejecución de cuatrocientos moradores de Talavera, don Juan Manuel destrozando sañudo los campos de Castilla, Pedro I ordenando la muerte de sus más íntimos familiares y de docenas y docenas de antiguos servidores, Enrique II en Montiel ante el cadáver de su hermano, Ferrán Martínez excitando al populacho al asalto de las juderías andaluzas, y millares y millares de españoles sacudidos por la más desenfrenada vitalidad a las más heroicas o a las más bárbaras hazañas. Incluso don Pero Niño, gran marino y bravo capitán, aunque su cronista Gutierre Diaz de Gámez, gallego y por tanto más dado a la compostura de razonar, sostuviera en *El Victorial,* que el perfecto caballero debía ser "home de razón".

Por haberse preguntado con desdén, como Celestina preguntó a Pármeno, ¿qué es la razón?, a diferencia de los otros pueblos de Occidente más señoreados por ella, los españoles han hecho su historia sin razonar y sin calcular antes y después del 711. Porque no calcularon ni razonaron resistieron astures y cántabros a los romanos, a los godos y a los árabes y los castellanos no sucumbieron en sus luchas porfiadas contra los islamitas. Porque ni razonaron ni calcularon conquistaron los españoles América en el siglo XVI. Sin calcular ni razonar pelearon con furia por la unidad católica de Europa en los días de la Contrarreforma y se alzaron contra Napoleón a comienzos del siglo XIX. Y por no razonar ni calcular se han matado lindamente entre sí en muchas ocasiones, la última hace ya tres quinquenios.

"Lengua sin manos, ¿cómo osas fablar?" "Cuando la razón padesce defeto no deuen faltar manos al coraçón." "¿Qué es la razón, loco?" Siempre el desorbitado yo explosivo de los hispanos medievales vertiéndose en hazañas de la voluntad, siempre entregándose a un activismo, a veces frenético, con desdén de las puras empresas del espíritu. En ese clima señoreado por el querer al margen del razonar, el pensamiento sólo era legitimado como guía del obrar. Por ello durante los siglos XIII a XV abundaron los tratados de ciencia política y jurídica, rectores del honesto apetecer y del justo gobernar; y en la vida económica, sobre las tareas de la industria, quietas, lentas y despaciosas, triunfaron las más audaces y aventureras del comercio, incluso, naturalmente, las del comercio marítimo e internacional. Y por obra de ese apetito de acción los tratadistas de ciencia política y jurídica no sólo formularon sabias normas de vida sino que a veces vivieron tan intensamente como don Juan Manuel o el Can-

ciller Ayala, y los marinos de las flotas mercantes nacionales a veces se aventuraron a luchar con las flotas de guerra de los países competidores.

La postura de los peninsulares frente a la ciencia y a la técnica no fué resultado de la imposibildad de objetivar su pensamiento por obra de la simbiosis del estilo vital hispano con las formas de vida arábigo-orientales; no fué el resultado de la adaptación por los cristianos de su estructura funcional a la de los islamitas, sino que fué consecuencia de un estado patológico del alma, de una verdadera psicosis colectiva de acción, fruto de su multicentenaria y angustiada pugna contra el moro.

El oriental no se deshumanizaba, no objetivaba su pensamiento porque para él el valor supremo de la vida era el aniquilamiento de su voluntad en la del Ser Supremo y el puro no ser a que la vida misma lleva. El español, por el contrario, vivió con tal violencia, exaltación e intensidad que a veces —como veremos en seguida— se enfrentaba con Dios y cometía sacrílegas profanaciones o lanzaba horrísonas blasfemias —algún prelado leonés después de partir la hostia santa con un magnate, en signo de paz, lo hizo matar por sus criados. Y ni por la muerte misma se dejaba limitar en su apetito desenfrenado de acción — "Importa vivir la vida de tal suerte que quede vida en la muerte", dice el mote de un escudo castellano. En esas imperiosas descargas energéticas, en ese ímpetu frenético de acción que desembocaba, claro está, en alternadas etapas de tremenda fatiga, de somnolencia, de quietismo; en ese ímpetu, afirmación del primitivo de los peninsulares por obra de la guerra contra el moro, está la clave del desmayo y crisis de la curiosidad intelectual, del desmayo y crisis de la voluntad de saber de los hispanos.

El español hubo de vivir con todo su ser, no a ejemplo de los musulmanes de Al-Ándalus —sólo sabemos que viviera así entre éstos el místico, transido de hispanismo, Ibn 'Arabi—, sino porque necesitaba vivir de tal manera para poder sobrevivir.

Acostumbrado a la guerra divinal, el español sólo se habituó a enfrentarse con los hombres y con Dios; con los hombres en cuanto compañeros de armas o enemigos, y con Dios —con un Dios hecho hombre y con los hombres elevados hasta Dios, los santos— que podía socorrerle en la batalla. El mundo y las cosas no pudieron por ello atraer su devoción.

3. *Santiago hechura de España y no España obra de Santiago*

No es lícito asomarse inquisitivamente al pasado de España sin dedicar atención al culto jacobeo. Llena una página insoslayable de la historia española. Con hábito de peregrino o jinete en su caballo blanco, Santiago se ha paseado a través de nuestro ayer y ha dejado en él huellas imborrables. Ha constituído durante algunos siglos un acerado resorte de nuestra resistencia contra el moro. Ha servido para vincular a la Península con la cristiandad occidental a través de muchas centurias. Y ha sido el celestial capitán de la hispánica caballería durante la larga serie de nuestras guerras divinales, en las más apartadas tierras del mundo. ¡Gran deuda la de España y los españoles hacia el Apóstol *Miles Christi*! ¿Sonará a blasfemo sarcasmo la afirmación liminar de estas palabras sobre el crédito que España y los españoles tienen a su vez contra Santiago?

Han tenido los hispanos conciencia clara de la gravitación del culto de Santiago en su historia y han manejado la pluma en torno a los muchos problemas por ese culto suscitados, casi con tanto ardor como el Apóstol manejó su lanza en apoyo de sus terrenales vasallos de España. No han cumplido éstos sin embargo sus deberes de tales para con su Señor de tejas arriba con el mismo celo que Santiago puso en cumplir los suyos para con sus patrocinados de tejas abajo. Porque muchas, muchas veces los españoles han combatido al Apóstol que muchas más ha combatido por ellos. ¿Combatido? Quizá sea inexacto hablar de combates; inexacto e injusto. Porque Santiago no luchó nunca, claro está, materialmente a nuestro lado, ni nosotros hemos en verdad peleado nunca contra él. Y quizá sea también errado e injusto parangonar la tradicional generosidad del Apóstol frente a los españoles con los regateos de los españoles frente al Apóstol. Porque al discutir o negar la realidad de su venida y de su enterramiento entre nosotros y al discutir o negar su prodigiosa ayuda en las batallas, hemos elevado todos el más preciado monumento a la memoria del Hijo del Trueno: le hemos rendido el magno homenaje que la humana pasión tributa siempre, al no dejar morir en el olvido desdeñoso seres celestiales, hombres, ideas o ideales. Mientras se discute en torno a una criatura del mundo ultraterreno o de este pobre mundo terrenal o en torno de un ideal o de una idea, esas criaturas, esas ideas o esos ideales están aún vivos en la emoción y en el pensamiento de los hombres. Mueren los seres del transmundo histórico o celeste, caducan sus hazañas o las

proyecciones de su espíritu y se alejan y se esfuman las ideas como vagorosas nubecillas, cuando a la postre dejan de conseguir las humanas honras o las humanas críticas. El silencio y la olvidadiza paz entierran en el no ser definitivo a quienes los gozan o padecen. La discusión mantiene tensa la atención y prolonga la vida. La polémica que Santiago suscita todavía constituye por ello una muestra imborrable de que sigue viviendo entre los españoles.

Esa polémica, iniciada hace ya más de cinco siglos, está todavía inconclusa. En ella han participado gentes de las más opuestas y encontradas creencias, porque abarca problemas puramente históricos y problemas emocionales muy complejos. En el último decenio, el culto jacobeo en España, a más de algunas páginas menores, ha suscitado dos estudios muy eruditos y valiosos: el de Vázquez de Parga, Lacarra y Uría sobre las peregrinaciones a Compostela, y el de Américo Castro sobre la eficacia vital de la devoción a Santiago en la acuñación de la personalidad histórica de España. Si el juego no anduviera entre españoles, podría sorprender que la gran lanzada en defensa de la prodigiosa acción del culto al Apóstol en el madurar de lo hispánico haya sido dada por quien no cree en las fuerzas divinales y menos aun en las del cristianismo. Aludo, claro está, a Castro, que si ha intentado explicar el origen de la devoción hispana a Santiago por caminos desrazonados, le ha atribuído una función medular en la historia española. Castro derrocha a tal propósito torrentes de erudición, de agudeza y de retórica. ¿Derrocha? Sí; porque no logra salir airoso de su empeño.

Consagra Castro gran esfuerzo a explicar el nacimiento del culto jacobeo en la Península. Toma de muy lejos el hilo del ovillo. El mito de los Dioscuros se habría entrecruzado ya en los Evangelios con la tradición de los apóstoles hermanos, Juan y Santiago, "Hijos del Trueno". En Hispania se habría leído el Evangelio apócrifo que hacía a Jesús mellizo de uno de sus apóstoles. Se habría confundido desde temprano en Galicia a los dos Santiagos, al hijo de Zebedeo y al que fué tenido por hermano del Señor. Se habría llegado a creer que el venerado en Compostela era gemelo de Jesús. En las costas gallegas se habría rendido culto a los fraternos Dioscuros, que a veces se habrían aparecido en los combates. Y la devoción a Santiago como una codivinidad, y como *Miles Christi*, habría así nacido como prolongación del mito dioscórido.

Su desdén por las exigencias científicas de la metodología histórica, su desprecio por la cronología y las fallas de su formación erudita le hicieron fracasar en su propósito.

Castro no logra demostrar la interferencia en el Evangelio de la pareja de los hijos de Júpiter con la pareja de los hijos de Zebedeo. Pero lo real o lo infundado de su suposición no importa nada al problema del origen dioscórido del culto jacobeo.

Es seguro que en Hispania tuvo muy poca difusión el culto dioscórido. No se conoce ningún templo consagrado en ella a los gemelos hijos de Júpiter. Entre los siete millares —escasos— de inscripciones hispano-latinas llegadas hasta hoy, de los cuales casi millar y medio se dedicaron a honrar a diversas divinidades indígenas o greco-romanas, sólo tres se consagraron a Pólux en la Bética y una a los dos divinos hermanos en la Tarraconense. Y como ni las inscripciones, ni las monedas, ni los textos ofrecen indicio alguno de que los Dioscuros hubiesen sido venerados en Galicia durante la época romana, y San Martín de Dumio no menciona a Cástor y Pólux entre las divinidades que adoraban aún en sus días los rústicos gallegos, cabe tener por cierto que los hijos de Júpiter no merecieron culto en la región donde surgió luego el de Santiago.

También podemos rechazar la fe que Castro atribuye a los hispanos en la codivinidad del Apóstol enterrado en Compostela. En el *De ortu et obitu Patrum* no se hace a Santiago, sino a Tomás, hermano gemelo del Señor y el gran heresiarca español Prisciliano identificó con Tomás, no a Jacobo, sino a Judas. No consta por tanto que en la España romana y visigoda se creyese ya en la íntima fraternidad de Jesús y del futuro *Miles Christi.* ¿Surgió alguna vez tal fe en tierras hispanas?

La confusión entre los dos Santiagos, el Mayor y el *frater Domini,* se produjo en Oriente muy temprano. Aparece en el Martirologio Jeronimiano del siglo VI, no conocido en el Noroeste hispano hasta mucho después del arraigo del culto jacobeo. Y no hay una sola prueba, ni un solo indicio de que esa confusión hallara eco en la Galicia de los siglos VIII y IX, que presenció el nacimiento de ese culto. Ni una sola de las más viejas crónicas, ni un solo documento galaico, astur o leonés anterior al siglo XI la acredita. Castro alega en favor de la realidad de tal confusión dos pasajes de Ibn Idari (siglo XIII) y de Al-Maqqari (siglo XVII), los dos derivados de Ibn Hayyan (muerto en 1076); un texto de la *Historia Compostellana,* redactado entre los años 1118 y 1121; un sermón incluído en el Códice Calixtino, posterior a 1130, y unas pinturas florentinas del siglo XIV. Pero todos los documentos de los siglos IX al XI en que se alude al santo venerado en Compostela le hacen hermano de San Juan, como fué en verdad Santiago el Mayor. Y naturalmente, no podemos desdeñar los testimonios más cercanos a las primeras décadas del culto para seguir los por

Castro alegados. Uno de ellos es de procedencia andaluza, está inspirado, no en la tradición de la cristiandad septentrional, sino en versiones recogidas de la mozarabía y es más de dos siglos posterior al origen de la devoción norteña a Santiago. Otros se escribieron más de trescientos años después y no abonan la afirmación de Castro. Y sólo él puede atreverse a alegar las tablas italianas para acreditar cómo pensaban los gallegos ¡medio milenio antes!

Entre el comienzo del culto a Santiago y el Santiago jinete celestial interviniendo en los combates hay cerca de tres siglos. El *Jacobus miles Christi* es una muy posterior invención realizada lo más temprano a fines del siglo XI y aun tal vez entrado ya el siglo siguiente. Ni los diplomas, anales y cronicones cristianos anteriores al año 1100, ni los historiadores y compiladores musulmanes de la misma época y aún de tiempos posteriores aluden a las bélicas intervenciones jacobeas; y el seudo Silense, a quien debemos el primer testimonio sobre el Apóstol caballero, escribió en 1118 lo más pronto. Castro no ha ofrecido ni podrá ofrecer ningún testimonio islámico o cristiano anterior. Es anticientífico su alegato del Privilegio de los Votos, falsificado muy corrido ya el siglo XII, y de la Vida de San Millán, escrita por Berceo a mediados del siglo XIII, en prueba de la fe en un Apóstol guerrero durante el siglo IX. El relato de la milagrosa batalla de Clavijo, mal datada por Castro, es una torpe falsificación de muy avanzado el siglo XII. Y no cabe por tanto vinculación alguna entre las legendarias apariciones de los Dioscuros en el lago Regila y la aparición de la fe en un Santiago combatiente ¡mil quinientos años después!

Castro, que reprocha a Monseñor Duchesne y a García Villada (S.J.) su enfoque positivista y racionalista del problema de los orígenes remotos del culto jacobeo en España, habría caído sin darse cuenta en el mismo pecado, si pecado fuera analizar un problema religioso a la luz de la razón. Aunque desprecia la erudición y desdeña todo intento de racionalizar la cuestión histórica del hallazgo en Galicia de la tumba apostólica, a la postre ha contradicho a las claras su elegante postura y sus tajantes negativas.

Honradamente es preciso confesar que no sabemos nada seguro sobre el origen del culto a Santiago en Compostela. Pero la incertidumbre que reina en torno al hecho inicial de ese culto antes acicatea que detiene a los creyentes, en su investigación. Se ha dicho que los milagros se creen o no pero que no se examinan racionalmente. Quien escribe así no cree en religión alguna. Está el Altísimo interviniendo tan de continuo en esta pobre vida terrenal, que lo que llamamos milagro no es al cabo sino el

resultado de una más de sus intervenciones permanentes; una extraña interferencia que atrae de modo singular la atención de los hombres, porque parece romper las mismas leyes que por voluntad de Dios nos rigen. Pero si la fe es una maravillosa gracia de la Divinidad, no suspende Ésta en los creyentes el ejercicio del discurso sino que los mueve a llegar a Ella por el camino del raciocinio; y frente al milagro les incita a contrastar su realidad para más afirmar su confianza en Su misma realidad suprema. Por ello han sido precisamente católicos de fe muy firme, e incluso sacerdotes y religiosos, quienes con mayor rigor crítico se han enfrentado y siguen enfrentándose con el problema liminar del culto jacobeo.

Fray Justo Pérez de Úrbel, después de calificar de grotesca la tesis de Castro, ha ideado una conjetura infinitamente más verosímil, pero también infundada. Hace pocos años fué hallada en Mérida una inscripción de la primera mitad del siglo VII en la que se recuerda la consagración de la iglesia de Santa María. En ella se declara que bajo el ara de la misma se guardaban reliquias de diversos santos, entre otros de los dos hijos de Zebedeo, Santiago el Mayor y San Juan Evangelista. Cuando los musulmanes invadieron la Lusitania la clerecía emeritense habría huído a Galicia con tales reliquias y los clérigos de Santa María las habrían depositado en una iglesia levantada en Compostela en honor de la Madre de Dios. Hacia mediados del siglo VII empezaron a circular por Occidente unas breves biografías de los apóstoles traducidas de un original griego. En éste se menciona a España hablando de San Pablo, pero según la traducción latina, España habría sido evangelizada por Santiago. En 686 San Julián de Toledo, que conocía el *Breviarium Apostolorum* con sus retoques occidentales, rechazó la tradición del apostolado jacobeo en la Península. La aceptó en 776 Beato de Liébana en su *Comentario sobre el Apocalipsis*. El mismo Beato habría redactado entre el 783 y el 788 un himno litúrgico dedicado al rey Mauregato, en el que se dice de Santiago: "¡Oh, apóstol dignísimo y santísimo, cabeza refulgente y dorada de España, defensor poderoso y patrono especialísimo!" Beato habría iniciado entre los cristianos del Norte la fe en la evangelización de España por Santiago y por ende en su celestial patronazgo. A Santiago se habría encomendado la cristiandad norteña en las horas angustiosas que siguieron. La reliquia del Apóstol traída de Mérida a la nueva iglesia de Santa María de Compostela habría sido objeto de singular veneración, por pertenecer al divinal patrono. El fervor nacional en alianza con la fantasía popular habrían convertido, con el correr del tiempo, la sagrada reliquia en el cuerpo íntegro del Santo discípulo de Cristo. El culto al mismo habría desplazado

al de la Virgen. Y la angustia y la piedad de los cristianos septentrionales habrían mudado el pacífico patrocinio apostólico en la hípica y guerrera protección de Santiago.

La ingeniosa teoría de Pérez de Úrbel tropieza con dificultades insalvables que en parte la invalidan. Es seguro que gentes de Mérida huyeron a Galicia, pero las noticias del Ajbar Machmua no autorizan a pensar que entre los fugitivos figurasen los clérigos; y la distinción que hacen entre los bienes de los huídos y los de la clerecía antes contradice que favorece la realidad de tal emigración. En ningún caso esa huída habría podido tener lugar por el Guadiana y por mar, pues el río descendía hacia tierras ya en poder de los islamitas invasores, y no cabe por tanto suponer que la *Translatio* legendaria del sagrado cuerpo del Apóstol aluda a esa supuesta fuga fluvial y oceánica de los clérigos de Mérida.

Portela Pazos ha combatido otras afirmaciones de Fray Justo. De las 63 reliquias compostelanas sólo 7 coinciden con las emeritenses más divulgadas entre las cristiandad. Faltan en Santiago las únicas raras que se guardaban en Mérida. Y las de Compostela podían proceder del gran depósito de Oviedo. Todos los documentos galaicos del siglo IX señalan además concretamente la veneración de un cuerpo santo.

Sí; una minúscula reliquia del Apóstol no habría movido a enterrarse junto a ella al obispo de Iria Teodomiro —acaba de hallarse su laude sepulcral— ni habría decidido a los reyes a establecer en Compostela el centro religioso de su reino. Y los documentos pontificios del siglo pasado registran el hallazgo bajo el altar de Santiago de los restos de tres esqueletos. Se han realizado además cuidadosas excavaciones en la basílica compostelana. De los informes de Chamoso Lamas resulta la existencia, en el lugar, de una *civitas* de la época imperial y la presencia sobre sus ruinas de una necrópolis paleo-cristiana a los pies de un sepulcro romano de importancia. Ello acredita que ya se veneró allí a una gran personalidad antes de la invasión muslim. En uno de los esqueletos hallados en la tumba apostólica eran claras las señales de haber pertenecido a quién había sido degollado, como lo fueron Santiago en Jerusalén y Prisciliano en Tréveris. Y consta que el cuerpo del heresiarca fué trasladado a España y en ella venerado por sus fieles secuaces. ¿Se le enterraría en Compostela? Nada lo garantiza ni lo contradice.

Convence sí la prueba de Fray Justo de que Beato de Liébana fué el autor del himno dedicado a Mauregato en que se hace a Santiago cabeza refulgente de España. ¿Deberemos además al famoso y vehemente monje liebanés la iniciación del culto jacobeo?

Cuanto se ha alegado y vuelto a alegar y sigue alegándose en apoyo de la evangelización de España por Santiago y sobre el traslado a Galicia de los restos del Apóstol carece de crédito científico. El apostolado jacobeo en la Península no fué aceptado por los peninsulares hasta los días de Beato de Liébana. Fué éste sobradamente audaz y apasionado para dar por buenas las tradiciones que San Isidoro y San Julián o no habían conocido o habían rechazado y que había ignorado la iglesia visigoda tardía, puesto que en un antifonario del 672, que sirvió de modelo al gran Antifonario de León del siglo x, no figuraba la fiesta de Santiago el Mayor, silencio incompatible con la fe en su predicación entre nosotros. Si los españoles hubiesen creído en ella antes del siglo VIII, el Apóstol habría sido celebrado sin duda por la iglesia hispana y su festividad figuraría en nuestra liturgia primitiva.

Menéndez Pelayo, muy devoto de su coterráneo del siglo VIII, Beato, calificó así su *Tratado Apologético*: "Libro bárbaro... donde las frases son de hierro... Libro que es una verdadera algarada teológica, propia de un cántabro... no ha nacido entre las pompas de Sevilla o de Toledo, sino en tierra áspera, agreste y bravía... para ser escuchada por hombres... avezados a continua devastación y pelea." Almann ha escrito sobre el mismo tratado: "La moderación no reina en este panfleto... el arzobispo es tratado con brutalidad... La exposición de la doctrina de Elipando es tendenciosa. Así era más fácil refutar al prelado." Y Abadal destaca en Beato: su audacia, su erudición, su apasionamiento, su preparación polémica, y llega a escribir: "como ave de presa, con certero golpe de vista y con fulminante golpe de alas, se lanzó sobre la frase desgraciada de Elipando, contra quien escribía". Ese hombre, que aceptó la tradición del apostolado jacobeo en España y cantó a Santiago, por su polémica contra el arzobispo de Toledo —polémica que trascendió las fronteras de España y le puso en contacto con el mismo Alcuino— adquirió después gran autoridad en el reino de Oviedo; y por sus "Comentarios al Apocalipsis de San Juan" consiguió crédito perdurable en la iglesia asturiana. Ese hombre arriscado, vehemente, decidido y escuchado, pudo ser el iniciador del giro decisivo hacia la exaltada devoción jacobea de los peninsulares.

He escrito pudo ser. ¿Lo fué? Están cronológicamente tan cercanos la novedosa actitud de Beato de Liébana frente al patronazgo hispano de Santiago y el descubrimiento del sepulcro apostólico en el *Campus Stellae* —hacia el año 799 Alcuino escribía a Beato y suele fecharse hacia el 814 el hallazgo de la tumba del Apóstol— que no es aventurado vincularlos entre sí. Si el milagro se produjo —nada garantiza la autenticidad de la

mágica *Translatio* del cadáver apostólico a Galicia, pero nada obliga a negarla, pues en la historia han ocurrido muchos sucesos no menos ilógicos e inverosímiles que aquella– habrá de atribuirse a Beato la preparación del clima espiritual en que pudo realizarse. Y quien no crea en el prodigio habrá también de inclinarse a ver en las exaltaciones del monje de Liébana el camino propicio para la invención = hallazgo del sepulcro de Santiago.

¿Invención = hallazgo? El verbo latino *invenire* tiene el doble significado de hallar, encontrar y de inventar, imaginar. Y el mismo doble significado podemos atribuir al descubrimiento del sepulcro de Santiago que iba a galvanizar la resistencia de la cristiandad occidental española en las horas de angustia que le tocó presidir a Alfonso II el Casto (791-842); horas terribles que he logrado sacar a luz en mi estudio *Asturias resiste.*

Castro no cree que hubiera fraude intencionado en el invento –hallazgo o invención– de la tumba apostólica; supone que se realizó sin "cálculo racional alguno", "como espontáneo desarrollo de viejísimas creencias". Pero contradice tales afirmaciones al comparar en seguida el origen del culto a Santiago con dos evidentes supercherías históricas: con la leyenda de Bernardo del Carpio, ideada a fines del siglo XII como reacción contra la arrogancia francesa, que en los cantares épicos presentaba a Carlomagno como libertador de España, y con la leyenda del Rey Arturo, inventada poco antes para prestigiar a la dinastía normanda de Inglaterra frente a los reyes de Francia, que se enorgullecían de su antecesor, el primer emperador de Occidente.

La invención del sepulcro de Santiago y el origen de la hispana devoción compostelana habrían surgido de modo más ingenuo y menos cargado de intención política. No hay indicio alguno de que esa invención tuviera como fin hacer de Santiago un Antimahoma como Castro supone. Dentro de la tradición cristiana cabe explicar la petición de ayuda a un apóstol del Señor. Ya durante el Imperio romano cristiano se hizo intervenir a las fuerzas celestiales en algunas batallas. En su *Historia Francorum,* Gregorio Turonense refirió asimismo algunas milagrosas intervenciones guerreras de San Martín de Tours. Los cronistas hispano-godos incorporaron el milagro a sus relatos como suceso histórico y como hecho eficaz. Alfonso III presentó a Pelayo peleando en la Cueva de Santa María fiado en el divinal auxilio de Cristo y recibiéndolo en efecto. Y a Cristo invocaron los mismos obispos de Compostela en trance bélico apurado durante el siglo X.

Se vivía bajo la cúpula de una fe ingenua y exaltada –había llegado

47. – La amurallada Ávila de los caballeros, ceñida por su almenado tahalí de dos kilómetros y medio, otea los pasos de la Sierra de Gredos desde el Tajo. Es la ciudad más alta de Europa y ninguna otra conserva intacto un recinto murado empezado a construir a fines del siglo XI. Porque era inexpugnable, a su amparo se libraron de las facciones nobiliarias los reyes niños Alfonso VII, Alfonso VIII y Alfonso XI. Sus caballeros no sólo pelearon contra el moro: unidos a los de Segovia, hicieron rey a Fernando III.

48. – El arte poliorcético de las ciudades hispanas, hijas de la Reconquista, culmina en las dos fortísimas puertas que defendieron el lienzo menos escarpado de las murallas de Ávila: en la del Alcázar y en esa frontera a San Vicente, desde cuyo pórtico románico las vemos. Por ellas saldrían las milicias concejiles para, solas o con las de Segovia, Salamanca, Madrid y Toledo, combatir a almorávides y a almohades hasta en Andalucía y defender así a Castilla desgarrada en contiendas nobiliarias.

a ser libro muy leído y comentado el Apocalipsis de San Juan— y en una atmósfera de ensueños y de prodigios — se referían los que habían acompañado y facilitado las jornadas iniciales de la Reconquista en Covadonga y en Cosgaya y los que habían rodeado la santa muerte de Alfonso I. La historiografía oficial ovetense del siglo IX nos descubre cómo habían ganado el asenso de las minorías directrices del reino cristiano tres firmísimas ideas: la culpabilidad ante Dios de los hispanos-godos; el abandono penal del pueblo hispano, por Cristo, ante los musulmanes, en castigo de sus graves pecados; sólo la misericordia divina podía poner fin a la angustiosa situación de la cristiandad peninsular. Un clérigo toledano, al servicio de Alfonso III, llegó a escribir una crónica profética para anunciar el fin próximo de la gran tribulación.

No puede sorprendernos que en ese ambiente de fe, de maravilla, de angustia y de esperanza, si no se produjo en verdad el milagroso descubrimiento de la tumba apostólica, el casual hallazgo de un viejo sepulcro paleocristiano, acaso venerado en otro tiempo en el país —¿de Santiago?, ¿de Prisciliano?, ¿de ninguno de los dos?— desbocara la fantasía de algún clérigo influído por las ideas del famoso Beato de Liébana — quizás todavía en vida; de algún clérigo devoto de Santiago, lector de los *Comentarios sobre el Apocalipsis de S. Juan* y del himno de los días de Mauregato en que se invocaba al Apóstol como cabeza refulgente de España. Después, el hallazgo = invención del sepulcro de Santiago habría sido ingenuamente presentado como tangible manifestación de misericordia divinal, como prueba de que Dios había perdonado los pecados hispanos, cuyo castigo había acarreado la pérdida de España, y como claro testimonio de que, compadecido de la afligida cristiandad española, delegaba a su Apóstol para que la protegiera en adelante como patrono celestial, de igual modo que los señores terrenales defendían y protegían a sus patrocinados. El sentido vasallático de la religiosidad hispana medieval —de que trataré luego— habría facilitado el cuajar de esa singular concepción del culto a Santiago.

El triunfo y difusión de ese culto coincidió precisamente con el reinado de Alfonso III (866-910), durante el cual se realizó un gran esfuerzo historiográfico para anunciar el fin de la gran penitencia, al mismo tiempo que el reino alcanzaba en verdad una extensión extraordinaria, difícil de adivinar pocas décadas antes; extensión que podía vincularse con la celeste protección "señorial" del Apóstol Jacobo.

Se invocaría desde temprano el celestial auxilio del Apóstol en las empresas bélicas; se le atribuirían algunas grandes victorias contra los

musulmanes —Castro desconoce que el Cronicón Iriense documenta la invocación del apostólico patrocinio, en Simancas (939), por Ramiro II—; se le asediaría con plegarias en las angustiosas horas de la segunda mitad del siglo x; se le atribuiría el fin de las horas trágicas, a comienzos del siglo siguiente; y poco a poco se personalizaría la ayuda de Santiago en la hípica y bélica leyenda jacobea, por obra de la fantasía popular, movida a una ingenua explicación antropomórfica y realista del milagroso auxilio apostólico, a impulsos de la vieja tendencia del hombre occidental a la humanización del mito. El pueblo a quien se hablaba del celestial socorro de Santiago no acertaría a explicársele mediante sutiles interpretaciones teológicas, acabaría imaginándole fruto de la auténtica lucha del Apóstol en sus filas, como divino campeón —peleando como caudillos celestiales imaginaron también ora al eruditísimo San Isidoro ora al asceta San Millán—, y llegaría a suponerle combatiendo en brioso corcel, como solían pelear sus campeones terrenales. Pudo contribuir a esa humana representación del auxilio apostólico —así lo cree también Larrea— la asidua lectura del Apocalipsis de San Juan. Sus comentarios por Beato de Liébana fueron el libro más leído en la España cristiana durante los siglos IX a XI. En el Apocalipsis aparece el Verbo Divino como celestial jinete montado en un albo caballo. Con frecuencia veían reproducido ese jinete en las miniaturas de las numerosas copias de los citados comentarios que corrían por el reino. Y no puede causar sorpresa que en él se inspirara la fantasía popular al imaginar la leyenda del *Miles Christi*, a fines del siglos XI, y al crear después la iconografía literaria y artística del mito jacobeo.

No me es posible, claro está, comprobar algebraicamente esta explicación del hallazgo = invento de la tumba de Santiago y del desarrollo del culto y de la leyenda compostelanos. Pero la preside la lógica, se desarrolla dentro de la atmósfera histórica del tiempo en que hubo de iniciarse el gran proceso hispano y cuenta con la lenta marcha de los siglos durante los cuales hubo de madurar y de transformarse el germen primitivo.

Hace ya más de cuarenta años, cuando, en 1918, hube de enfrentarme por primera vez con el tema de Santiago —y no me dejarán mentir los trescientos estudiantes que entonces me escucharon en la universidad madrileña— dije ya acerca del sepulcro del Apóstol, lo que ha querido decir, pero no ha dicho, Castro. Llega éste a aventurar esta asombrosa afirmación: "¡La autenticidad del sepulcro de Santiago no es mayor ni menor que la de la estatua de la Libertad en el puerto de Nueva York!" Es

demasiado; el paralelo carece de sentido. Lo que cabe afirmar, como afirmé en 1918, y he afirmado luego muchas veces, es algo diferente. La realidad de la presencia del cuerpo de Santiago en Compostela no habría producido resultados de mayor relieve histórico que los provocados por la fe clara, firme, profunda, exaltada que tuvieron los españoles, y los europeos durante muchos siglos, en la milagrosa arribada de los restos apostólicos a tierras de Galicia. La fe remueve las montañas. Poco importa que el sepulcro compostelano sea o no el sepulcro del Apóstol. Si allí hubieran yacido en verdad los restos de Santiago y la cristiandad lo hubiera ignorado, la fecundidad histórica de tamaña reliquia habría sido nula. Creyeron los peninsulares y creyó la cristiandad y el viento de la fe empujó las velas de la navecilla de Occidente y el auténtico milagro se produjo. ¡Pero, cuidado!, el milagro no alcanzó la silueta que Castro quiere darle.

La *invención* del sepulcro de Santiago de Compostela produjo dos tempranos resultados: suscitó la confianza del rey, los magnates, los clérigos y el pueblo en el auxilio divinal e hinchó de orgullo a todos por el privilegio singular que significaba la presencia en Galicia de una tumba apostólica que sólo podían superar las tumbas de Roma. La jacobea protección pareció evidente durante largas décadas. Las armas cristianas obtuvieron grandes éxitos, las fronteras del reino avanzaron desde los montes hasta el Duero, Córdoba cayó en la impotencia y cuando el nuevo califa reanudó la ofensiva, Ramiro II logró al cabo derrotarle en la doble batalla de Simancas y Alhándega (939). Era tan viva la fe en la celeste ayuda de Santiago, que Ramiro, al verse obligado a enfrentar al inmenso ejército de 'Abd al-Rahman III junto al río Pisuerga, ofreció al Apóstol el voto nacional que intereses clericales y floraciones legendarias transformaron luego en el que ha llegado hasta el mismo siglo xx. No se intentó crear una magia cristiana para enfrentar a la magia islámica que enfervorecía a los muslimes. Hubo simplemente un lógico *crescendo* de la confianza en el auxilio jacobeo, que parecía notorio y comprobable.

Esa fe contagió a los cristianos de más allá del Pirineo. Hasta en Germania se exaltó el triunfo de Simancas: le registraron Luitprando en Francfort, el Anónimo de San Gall y el analista Saxo. Y produjo, naturalmente: entre nosotros el enriquecimiento y poderío de la Sede compostelana y el aumento de su crédito y honra; y fuera de España, una corriente emocional que empezó a arrastrar catervas de hombres hacia el sepulcro del Apóstol. No se ignoró en Al-Ándalus ese doble ascenso de prestigio del santuario de Santiago. Y para humillar la esperanza que la fe jacobea

suscitaba entre todos los cristianos del mundo, y entre los cristianos españoles sobre todo –sólo los mozárabes la negaron, según Pérez de Urbel–, en 997 Almanzor realizó la campaña que le llevó victorioso hasta la misma Compostela y le permitió arrasar la ciudad y el templo del Apóstol. Mas al cabo de unos años moría Almanzor y su estirpe dejaba de regir Al-Ándalus, perdía éste su poder ofensivo al fraccionarse el califato y los cristianos del Norte respiraban libres. Era lógico que la fantasía popular atribuyese a venganza de Santiago aquella jocunda e imprevisible mudanza. Y a la postre el golpe terrible del gran caudillo islámico más que a extinguir contribuyó a exaltar la confianza en el ultraterreno patrocinio jacobeo.

Orgullosos de poseer las sagradas reliquias de un apóstol de Cristo los obispos de Compostela trataron en el siglo x de emular a los Pontífices de Roma. La categoría apostólica de la tumba compostelana contribuyó en parte, quizás, a la adulatoria titulación de los reyes de León por sus notarios, titulación de que nació la vaga e imprecisa idea imperial leonesa. Los reyes leoneses hicieron fabulosas donaciones al templo de Santiago; tanto más cuantiosas cuanto mayor era el bache en que caía el reino a medida que avanzaba la segunda mitad del siglo x. El poder y la riqueza de los prelados jacobeos creció sin cesar. Llegaron a ser los más poderosos señores del reino. *Regiam potentiam a regibus habebant.* Sólo ellos estuvieron exentos –lo demostré hace cuarenta años– de los dos deberes que pesaban sobre todos los vasallos del monarca: de la asistencia a la curia regia y de la concurrencia al fonsado real, es decir de prestar servicio de corte y de guerra. Fueron los primeros y de los pocos que alcanzaron el privilegio de acuñar moneda señorial. Y consiguieron a la postre la facultad de acuñarla de oro. También estudié estas cuestiones en mi memoria doctoral sobre la potestad real y los señoríos jurisdiccionales.

Convirtióse Compostela muy pronto en la mayor atracción emocional y espiritual de la Cristiandad toda. Desde el siglo x acudieron a ella peregrinos de todos los países. A Santiago llegaron con el tiempo reyes y magnates, prelados y frailes, trovadores y mercaderes, santos y pícaros. Compostela se engrandeció arquitectónicamente. El templo de barro edificado sobre el sepulcro del Apóstol por Alfonso II fué reemplazado por una rica iglesia marmórea consagrada por Alfonso III, y en los días de Gelmírez se construyó la magnífica catedral llegada hasta hoy como joya románica en estuche mitad renaciente y mitad barroco. Creció Compostela como gran ciudad de turismo. Llegó a ser el núcleo urbano más importante del reino, con la única excepción de Toledo. Surgió dentro de su re-

cinto un embrión de burguesía, que vivía de las peregrinaciones y explotaba a los peregrinos a su placer. Posaderos, cereros, pañeros, cambiadores, azabacheros... se enriquecieron y medraron en ella. Y la plata y el oro corrieron por sus calles.

Pero estas y cuantas noticias y pormenores pudiéramos añadir para completar este simple esbozo histórico no autorizan a hacer de Santiago eje y nervio de la historia española ni para atribuirle el gran milagro de haber hecho a España y a los españoles como fueron. Al atraer hacia aquel *Finis Hispaniae* a muchedumbre de gentes de allende el Pirineo, Santiago constituyó mágico imán para mantener a España dentro de la cultura occidental y para fecundar a ésta con las esencias espirituales y vitales hispanas. Es preciso sin embargo echar mucha agua al vino de la acción decisiva que Castro atribuye al culto jacobeo en la forja de lo hispánico.

Castro se asombra de algunas escrituras en que se llama a Santiago "invictísimo y triunfador glorioso"; pero en los diplomas españoles medievales otros muchos santos reciben igual título. No fué Santiago el único patrono celestial invocado en las horas angustiosas de batalla. Castro mismo alega varios casos en que se combatió bajo el amparo del nombre de Nuestro Señor e invocando a San Millán; podría haber señalado muchos otros. Habría podido registrar multitud de testimonios sobre la fe en la eficacia de la protección mariánica en la guerra contra el moro. López Ortiz señaló hace ya muchos años cómo convirtieron a San Isidoro en divinal capitán contra los islamitas; Lucas de Tuy refiere que, durante el cerco de Mérida se apareció en Zamora y anunció que pelearía junto a Alfonso IX († 1230). Y Santiago no recibió más cuantiosas donaciones que Santa María, San Millán y otros muchos patronos del trasmundo.

Se veneró y se invocó a Santiago, pero para juzgar de la auténtica postura vital de los hispanos frente a él, importa alegar numerosos datos históricos — no por todos olvidados. De ellos resulta evidente la limitación de la fe en Santiago en tierras hispanas, la frecuente falta de respeto hacia él y la crisis de la devoción jacobea con el correr del tiempo; lo que se aviene mal con su consideración como eje de la religiosidad española.

En el texto del Antifonario de León, obra probable de la primera mitad del siglo x, no se incluye la festividad de Santiago el Mayor. Este silencio coincide con un pasaje de la Biblia leonesa del 910, donde se dice del Apóstol: *Aput Hierosilimam, humatus jacet*: yace enterrado en Jerusalén. Esa coincidencia ha permitido a Fray Justo Pérez de Úrbel escribir con razón: "en el León del siglo x hubo cierta hostilidad contra las tradiciones

jacobeas, como la hubo más tarde, en el ambiente eclesiástico toledano de los siglos XII y XIII."

Gelmírez, fundador del arzobispado de Compostela y el más inteligente y audaz de los prelados jacobeos, había conseguido de Alfonso VI la promesa de la concesión del privilegio de acuñar moneda. Pero tal concesión quebraba el monopolio real y el rey, con mil pretextos, se negó a entregar la escritura concesionaria, incluso después del desastre de Uclés (1107), que había costado la vida de su único hijo varón. Y fué preciso que el obispo de la sede apostólica forcejeara amenazante con Alfonso, ya viejísimo y enfermo, para arrancarle el diploma oportuno. Los burgueses de Compostela se atrevieron años después a incendiar la torre de la iglesia de Santiago, para apoderarse del mismo Gelmírez, su señor, que no se resignaba a concederles las libertades municipales por ellos reclamadas. Los nobles de Galicia no mostraron mayor respeto frente al prelado que regía la sede apostólica; se burlaron de él y le hicieron prisionero. El gran obispo compostelano no pudo acudir al llamamiento pontificio por temor a ser apresado de orden de Alfonso el Batallador; y los eclesiásticos que envió con su representación —con la representación de la iglesia de Santiago— hubieron de disfrazarse de mendigos para poder atravesar España y llegar a Francia. Más tarde Alfonso VII el Emperador saqueó dos veces lindamente el tesoro del Apóstol a fin de llenar las arcas exhaustas del erario regio; y no sin trabajo consiguió Gelmírez arrancarle, en compensación, el título de canciller del reino. De nuevo se alzaron contra Gelmírez los burgueses de Santiago en 1136, asaltaron la iglesia apostólica y, cuando el prelado se acogió y ocultó debajo del altar, le apedrearon, rompiendo el baldaquino que se alzaba sobre las sagradas reliquias del Apóstol. Alfonso el Sabio comenzó por llamar a cortes al concejo compostelano, saltando por cima de la autoridad de los prelados apostólicos, privó luego al arzobispo de Compostela de su señorío temporal y ejerció violencia contra él. Pedro I el Cruel llegó a más; llegó a ordenar el asesinato del prelado jacobeo a la puerta de la misma ciudad del Apóstol. Los burgueses de Compostela otra vez se alzaron contra la sede apostólica, invadieron el templo de Santiago y encerraron y condenaron a morir de hambre a los canónigos compostelanos. Y en 1466, cuando el barón de Rosmithal llegó a Compostela, el noble gallego Bernal Yáñez de Moscoso tenía preso al arzobispo, y la iglesia del Apóstol, convertida en fortaleza, estaba defendida por la madre del prelado en cautiverio.

¡Maravillosa bisectriz hispánica entre la angustiada invocación a la divinidad, en las horas de peligro, y el olvido y aun el escarnio de las

fuerzas ultracelestes, pasada la amenaza o por sañas o apetitos terrenales! ¡Extraña concepción de las relaciones del hombre con el *dios ibero*! ¿Cómo vincular esa religiosidad española con la islámica, anclada en la raíz misma del hombre e integralmente envolvente de la persona toda? ¿Qué emir, califa o sultán hubiera hecho nada parecido a lo que hicieron los reyes citados? ¿Qué pueblo mahometano se habría atrevido a incendiar una mezquita no manchada por prácticas heréticas?

Al repoblarse las ciudades de entre Duero y Tajo, desde fines del siglo XI en adelante, no se consagraron al Apóstol las más viejas e importantes iglesias en ellas alzadas. Así ocurre en Salamanca, Ávila, Segovia, Soria y en todas las otras poblaciones de la misma región. Los templos románicos construídos en ellas se dedicaron a San Martín, San Juan, San Marcos, Santa María de la Vega... (Salamanca); a San Vicente, San Pedro, San Andrés, San Nicolás, San Isidoro... (Ávila); a San Juan de los Caballeros, San Millán, San Lorenzo, San Esteban, San Martín, San Nicolás... (Segovia); a San Juan del Duero, Santo Domingo, San Miguel, San Pedro... (Soria) y así en todas. Fueron excepción las iglesias consagradas a Santiago entre los centenares de las fabricadas en estilo mudéjar –las de Toledo, Talavera...– y en estilo gótico, en Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía, desde comienzos del siglo XII. Y ninguna de ellas figuró entre las más importantes de las docenas y docenas de templos en esas zonas dedicados a las más variadas advocaciones del santoral cristiano. En toda España pueden contarse hasta 63 centros urbanos llamados "Santiago" –incluídos aldeas y barrios– frente a 91 denominados "San Vicente"; y de los primeros la gran mayoría aparecen al norte del Duero y en Galicia sobre todo.

Por el juglar cantor del Cid sabemos que Alfonso VI habitualmente invocaba no a Santiago sino a San Isidoro y por él juraba: "Sí me vala Sant Esidro", exclama dirigiéndose a Minaya; "¡Por Sant Esidre!", dice a Rodrigo a su llegada a Toledo: "Juro por Sant Esidre", declara al amenazar a quien quebrantase la paz de las cortes toledanas.

Hilda Grassotti acaba de hacer notar que los reyes, durante los siglos XII y XIII, en su larga serie de donaciones a la iglesia del Apóstol, justificaron sus mercedes por los buenos y fieles servicios recibidos del tesoro o de las milicias compostelanas sin aludir jamás a la bélica intervención de Santiago, ni siquiera al referirse a la batalla de Mérida.

Por hallarse enclavado el sepulcro del Apóstol en tierras del reino de León, en pugna a la sazón con el reino de Castilla, no hay noticia de que Santiago fuese invocado en la gran batalla de las Navas de Tolosa, libra-

da bajo la advocación de la Madre de Dios. La seña real de Fernando III fué saludada en Córdoba, en Sevilla, y en todas las plazas por él conquistadas, al grito de "Dios ayuda". Alfonso X no escribió en su testamento la frase de jacobea devoción que Castro le atribuye; sólo se acordó del Apóstol después de invocar a Santa María, a San Clemente, en cuya festividad había nacido y a San Ildefonso, cuyo nombre llevaba; y mientras ordenó diversos y cuantiosos legados a varios templos de su reino no dejó un maravedí al de Santiago. Alfonso XI no se hizo coronar ante la tumba de Santiago sino en Burgos, y en Burgos y no en Compostela armó caballeros a los principales nobles de su reino. En tiempos de Enrique II (1373) la ciudad y la tierra de Ávila se negaron ya a pagar el voto de Santiago y sus procuradores llevaron el asunto a las cortes. Y podríamos seguir citando nuevas pruebas de la crisis sufrida por la devoción jacobea en España durante el otoño medieval.

El fervor por Santiago y la invocación de su celeste patrocinio aumentaron en el siglo XVI con ocasión de las tres nuevas guerras divinales que los hispanos mantuvieron: contra indios idólatras, africanos y turcos islamitas y europeos herejes. El Apóstol volvió a ser asediado con repetidos ruegos por los combatientes españoles; sobre todo en tierras de América, donde lucharon con sobrehumano arrojo pero también con ardentísima fe en el auxilio de las potencias del trasmundo. No faltaron a los conquistadores pobres imágenes del caballero celestial y por doquier le consagraron ciudades, le elevaron iglesias y le dedicaron altares. Con la contextura vital hispana los indios recibieron de sus dominadores al Santiago *Miles Christi.* Pero tampoco entonces, en esa nueva etapa de guerras divinales, se convirtió el Apóstol en eje de la vida española.

Esa serie de hechos —que no son la historia pero sí índice de ella— permite negar "la conexión vital entre León y Castilla y el apóstol".

Tampoco puedo atribuir al deseo de explotar las peregrinaciones a Santiago, la llamada de los cluniacenses por los reyes hispanos. La difusión por Europa de la orden de Cluny fué un proceso muy complejo, vinculado a una vivificación de la vida religiosa de la época, y los monjes negros llegaron hasta la misma Polonia. Vinieron a España llamados por Sancho III de Navarra, que nada tenía que ver con la sagrada reliquia compostelana pero que regía una monarquía bifronte, desde sus orígenes a caballo, como los vascos, sobre el Pirineo, mirando siempre con sus dos caras a España y a Francia. Los llamó Sancho III que no sintió con fervor la tradición reconquistadora peninsular y que se dejó ganar en cambio por la atracción de las formas de vida ultrapirenaicas; que no hizo en Es-

paña una guerra "divinal" sino una política "feudal" y que adoptó instituciones, formas artísticas y lingüísticas de allende los montes.

Fué su dinastía, por los azares del destino señora en seguida de León y de Castilla, quien llevó a los cluniacenses al reino del Apóstol. Los nuevos reyes, de estirpe navarra y herederos de la tendencia europeizante de Sancho el Mayor, pudieron además apreciar toda la hondura de la crisis moral y cultural en que había caído durante el bárbaro y férreo siglo x la clerecía de sus nuevos reinos; mi lectura de centenares y centenares de diplomas del período asturleonés no me deja lugar a dudas sobre ella; durante muchas décadas nadie fué en León capaz de escribir un verso latino ni de redactar una bella inscripción y abundan las pruebas de la inmoralidad de la clerecía y de los laicos. Y pudieron comprobar las diferencias que apartaban a los monjes gallegos, leoneses y castellanos, de los cluniacenses ultrapirenaicos, establecidos ya en algunos monasterios de los estados de Sancho III. Los monjes negros fueron llamados al reino del Apóstol para provocar la reforma religiosa y cultural de un pueblo que había vivido tres siglos aislado de la cristiandad europea, en el extremo occidente de Europa y abrumado por las desdichas de una guerra bárbara y total. Los reyes nuevos les llamaron a tal fin y no para organizar las peregrinaciones a Santiago. Si éstas aumentaron en las décadas que siguieron a la colonización cluniacense, ese aumento fué la consecuencia natural del estrechamiento de vínculos prietos entre la clerecía ultra y cispirenaica —Vázquez de Parga acaba de probar que el Códice Calixtino no fué obra cluniacense— y de la llegada a los reinos de León y Castilla de grandes masas de colonos de allende el Pirineo, en España llamados genéricamente "francos" aunque no siempre lo fueran en verdad. Vinieron a poblar en las tierras, siempre sedientas de hombres, de la meseta del Duero y en la gran zona nueva de entre Duero y Tajo, que se ganó para la cristiandad tras la conquista de Toledo en 1085 y que fué preciso colonizar rápidamente. Muchos de esos "francos" fueron estableciéndose a lo largo del camino de Santiago, lejos de la frontera y donde cabía esperar fáciles provechos de la corriente de peregrinos que viajaba rumbo a Compostela; como muchos inmigrantes en los pueblos de América se asientan aun hoy en puertos y ciudades. Pero muchos también fueron a poblar en las tierras recién conquistadas a los moros, y habitaron incluso en la plaza fuerte más avanzada del reino de Castilla: en la misma Toledo.

Si por motivos emocionales —entre los que no desempeñó ningún papel la sagrada reliquia— fueron llamados a España los monjes de Cluny y se les encomendó la reforma de la vida religiosa y espiritual de la cle-

recía y del pueblo, causas económicas —ambición de riquezas, esperanzas de medro, apetito de tierras— atrajeron a la Península catervas de inmigrantes. En la historia no es posible el vacío, y en virtud de leyes parejas de las físicas, se han producido siempre corrientes humanas hacia las zonas despobladas, ricas en posibilidades, promisorias de futuros espléndidos, desde las tierras viejas cargadas de pasado, donde la vida no brinda perspectivas de rápidas venturosas mudanzas.

Los inmigrantes ultramontanos: clérigos, monjes, guerreros, artesanos o labradores, no llegaron a España a "articular las virtudes llovidas del cielo con el vivir de todos los días". Cruzaron los montes Pirineos, como han cruzado el mar en los tiempos nuevos los nuevos inmigrantes: para difundir cultura y crear riqueza y para hacer fortuna y empezar una segunda vida en las tierras jóvenes. Sin Santiago hubiera ocurrido lo mismo. En el siglo XIII, cuando se ganó La Mancha, Extremadura y Andalucía, muy lejos del camino de Compostela, se repitió el mismo proceso migratorio. Desde Francia y desde Italia vinieron nuevas catervas humanas a las zonas recién ocupadas, y a llenar los claros que los peninsulares dejaban en sus viejos solares del Norte, al emigrar esperanzados hacia el luminoso y rico mediodía.

La política de la nueva dinastía navarra, de Fernando I y de Alfonso VI sobre todo, al provocar la intensiva colonización de la iglesia nacional por la clerecía ultramontana transformó, sí, la tradicional proyección del culto jacobeo en la vida española. Se comportó aquélla en León y Castilla como en tierra ocupada. La tarasca de sus ambiciones nunca estuvo ahita. Los clérigos "francos" se encaramaron sobre la mayoría de las sedes episcopales y sobre las más ricas y poderosas abadías del reino. Nada satisfizo su apetito de poder y de riqueza. Menos abrumados que los clérigos hispanos por el temor al castigo terrenal de la divinidad que en la guerra contra el moro otorgaba a su albedrío victorias y desastres; más habituados que los peninsulares a las supercherías con fines políticos —recordemos los poderes taumatúrgicos atribuídos a los reyes de Francia o de Inglaterra por sus iglesias nacionales—, se lanzaron alegremente por el camino de la usurpación y del abuso. Sin demasiado escrúpulo la clerecía foránea, y con ella la clerecía indígena por ella formada, falsificó cuantas escrituras podían facilitar la adquisición de fantásticos y nunca obtenidos privilegios y derechos, o la ampliación de los límites de sus obispados o jurisdicciones y la afirmación de sus pretensiones más desaforadas. El siglo XII es en León y Castilla el siglo de los pleitos eclesiásticos y de los amaños, interpolaciones y fraudes diplomáticos. He contribuído a perpe-

tuar la fama de falsario de don Pelayo, obispo de Oviedo. Lo fué en efecto. No quiero absolverle. Pero deseo no cometer injusticia contra él. Muchos de sus amaños fueron ingenuas manipulaciones de erudito poco escrupuloso que deseaba justificar, mediante retoques en crónicas y documentos antiguos, sus noticias, no siempre inexactas, sobre el lejano ayer. No pocas de sus falsificaciones tenían como fin la ingenua exaltación de las glorias de su diócesis con peregrinas y deliciosas patrañas históricas. Las menos tendían a alcanzar ingresos o jurisdicciones. Al cabo de ocho siglos los eruditos de hoy, y quienes reniegan de ellos, también se dejan seducir por el amor a sus teorías y se atreven a silenciar los textos que las contradicen. Y mientras don Pelayo *trabajaba* por la gloria y la honra de su sede, en la mayoría de las otras iglesias catedrales y en algunas abadías, después de su colonización por los clérigos francos se cometieron también fraudes numerosísimos —fué la sede leonesa la menos maculada por tales amaños, aunque no está libre de pecado—; y se cometieron, además, con propósitos menos ingenuos y eruditos que en la vetusta Oviedo. Ganaron a todos, los falsarios de Compostela. Porque no sólo retocaron, interpolaron, adulteraron y falsificaron sin escrúpulo viejos diplomas, se atrevieron a explotar *pro domo sua*, sin reparo, la gloria del sepulcro del Apóstol. Fueron ellos quienes transformaron la antigua devoción jacobea, basada en la férvida pero sencilla fe de los hispanos, en el celeste patrocinio del Apóstol. Fueron ellos quienes imaginaron la gran mitomaquia que intentaba regir la vida política del reino y explotar sus riquezas desde detrás del sepulcro de Santiago y que procuraba moldear, conforme a normas en pugna con la tradición nacional, la psiquis y la vida institucional de castellanos y leoneses.

Queda demostrado que no lograron sus propósitos y que gallegos, leoneces y castellanos no se dejaron embaucar ni dominar por la ingeniosa farsa. Siguieron invocando al Apóstol en sus guerras divinales, claro está, pero sin que Santiago fuese el *Deus ex machina* de la vida española.

Tampoco puedo sostener con Castro que la sagrada reliquia guiase el rumbo de la política nacional. Dice que para los reyes *non erat potestas nisi a Jacobo*, y que en él fundaban "la fuerza, el prestigio y la esperanza del reino". Nunca podrá demostrar tales aseveraciones. Su fantasía se desborda en seguida al afirmar que "la refulgente espada del apóstol desvaneció la noción de jerarquía", "porque el rey y el último siervo sustentaban su valer menos en ellos mismos que en poder astral y divino que les abarcaba a ambos". Al escribir: "No se trataba de un hacer mejor o peor las tareas de este mundo, sino de un creer y esperar

en algo que flotaba por encima del mundo visible." Al declarar: "Reyes, clérigos y pueblos no pensaban que hubiesen de hacer algo por sí mismos, mientras confiaban en la espada invictísima del patrón de España". Al deducir de tales supuestos: "la flojedad de la disciplina social". Al explicarse así que la regia autoridad sólo en raros momentos consiguiese dominar la confusión de contrapuestas ambiciones, porque los fundamentos del poder real venían del cielo y la realeza no lograba plena autoridad, si ella misma no estaba inclusa en un halo divino. Y al concluir: "El único feudalismo de León y Castilla fué quizá el de los poderosos monasterios de Cluny y del Císter."

Cualquier conocedor de la historia social e institucional peninsular de los siglos x a xiii se asombrará de tales afirmaciones. Invoco el testimonio de todos los historiadores españoles del derecho: Galo Sánchez, Torres López, Valdeavellano, López Ortiz, García Gallo, etc. La realidad fué muy diversa y no brinda la menor apoyatura a esas peregrinas teorías. Nunca se desvaneció en León y Castilla la noción de jerarquía. "A Dios rogando y con el mazo dando" fué la norma de leoneses y castellanos. La disciplina social no fué floja en las dos sociedades. Los fundamentos de la autoridad regia se hallaban en ellas enraizados en la tradición terrenal, y aun en la tierra misma conquistada que iba reponiendo el regio patrimonio y sobre la que descansaba la fuerza militar y fiscal de los monarcas.

De tal modo no dependía el poder real en León y Castilla del amparo de fuerzas ultraterrenas del trasmundo, que sus reyes dejaron de recibir la unción sagrada desde el siglo xii, mientras todavía durante cientos de años siguieron ungiéndose al subir al trono todos los otros soberanos de Occidente. La realeza fué en Castilla y León mucho más fuerte que en ningún otro país de Europa en el equilibrio político del reino. Sólo rara vez —en períodos de minorías o regencias, de crisis dinásticas o de graves derrotas exteriores — se sintió impotente frente a las ambiciones contrapuestas de sus súbditos. Los reyes de allende el Pirineo durante siglos habrían cifrado su máxima ambición en ejercer sobre los señores la autoridad que la monarquía poseyó en León y Castilla sobre ellos, incluso, naturalmente, como puedo probar con numerosos textos, sobre los arzobispos de Santiago. Y la organización feudal castellano-leonesa de los días de cluniacenses y cistercienses —mejor sería decir la organización vasollático-beneficial— se vació en fórmulas jurídicas que remontaban a la época hispano-goda y que nada tenían que ver con esas dos órdenes religiosas ultrapirenaicas. Ni siquiera la historia de los siglos finales de

la Edad Media española respalda las supuestas conexiones entre Santiago y las instituciones de León y de Castilla.

Son demasiado tajantes sus otras afirmaciones: "La creencia en la virtud "ex machina" del Apóstol permitió existir a Castilla y León." "A Santiago se debe el lento y tortuoso esfuerzo de la Reconquista y la grandeza perdurable de cuanto se creó en la Península Ibérica." "De él procede la reacción valiosa de quienes sintieron que tal vivir era un no vivir." Jamás podrá Castro probar tales aseveraciones gratuitas.

Porque Cataluña no fué cruzada por el camino de Santiago "no pudieron darse en ella las circunstancias que determinaron la independencia de Portugal". Aunque Cataluña hubiese sido atravesada temprano —lo fué tardíamente— por uno de los caminos de Santiago, no habría alcanzado su personalidad histórica sin la conjunción, de su nacimiento como proyección del imperio carolingio y de su situación junto al Mediterráneo; y la independencia de Portugal, muy alejado de la gran ruta jacobea, no tuvo mucho, ni poco, ni nada que ver con el Apóstol. Las conexiones gallegas con Santiago "explican la prodigiosa lírica galaica, la ausencia de épica y de drama en Galicia —es fácil afirmarlo pero imposible demostrarlo— y la rara habilidad de sus hijos para la intriga política", resultado en verdad de más de tres milenios de historia, durante los cuales los habitantes del hispánico *Finis Terrae* hubieron de enfrentar con astucia sutil muchas oleadas sucesivas de dominadores. "La creencia en Santiago alejó a España del cristianismo..."

Me ocuparé más tarde de las concepciones equivocadas de Castro sobre las diversas esencias y los rumbos diferentes de los pueblos peninsulares y sobre la religiosidad y la tolerancia medievales españolas. Quede aquí dicho que, naturalmente, Santiago no hizo tantos milagros como Castro le atribuye. Yo, católico, podría creer en la eficacia de la intervención del Apóstol en las horas angustiosas de la cristiandad peninsular, porque creo en la posibilidad de que la Providencia se cruce, a las veces, en los destinos humanos. Pero colocado en el campo del pensamiento de Castro, no dudo en afirmar, contradiciéndole, que el Santiago histórico fué mucho más hechura de España que España de Santiago. La cuenta que el Apóstol podría presentar a nuestra patria común sería mucho más reducida y a la par mucho mayor que lo que Castro cree. Mucho menor, porque su acción mágica estaría muy lejos de alcanzar las desmesuradas proporciones que Américo Castro supone; y mucho mayor si en verdad movió a Nuestro Señor a auxiliar a los cristianos hispanos en algunos trances apurados, fortificando su ímpetu y su resistencia heroica

mediante la firme fe en su celeste apoyo. Importa pues no abultar ni disminuir la posible influencia del culto de Santiago en la acuñación de lo español.

Jamás habrían salido los cristianos de sus montañas de Galicia, Asturias y Castilla si se hubieran limitado a "confiar en el poder astral y divino" y a esperarlo todo de algo misterioso que flotaba por encima del mundo visible. Avanzaron y reconquistaron España "con desnuda energía y exaltación heroica", como Castro dice contradiciéndose. La precisión de ampliar cada día esa energía y ese heroísmo, al exaltar viejas características hispanas contribuyó a labrar el cauce de vida de lo peninsular. El culto a Santiago fué una consecuencia y no una causa de las ideas vitales que presidieron la Edad Media hispánica. Porque la guerra contra el moro era una guerra "divinal" —no se luchaba por mandato de Dios como en Al-Ándalus, pero se batallaba por Dios tanto como por la libertad de la nación— el celeste protector de los cristianos, Apóstol del Señor, desempeñó papel importante en la tragedia histórica española. No fué, a la inversa, "divinal" la lucha porque se invocara el auxilio de Santiago, como Castro quiere. "El cristianismo del norte de España —dice Castro— hubo de usar su fe como escudo protector." No se habría podido emplear en contiendas "terrenales". Por eso la bélica devoción a Santiago, a San Millán, a San Isidoro, a San Jorge, a Santa María adquirió en la Península un volumen sin parangón posible con el logrado fuera de ella. Porque la guerra fué "divinal" y no porque se contase con el celeste patronazgo jacobeo acudían prelados y clérigos a sitios y batallas. Porque en Al-Ándalus se comprendía el carácter "divinal" de la guerra entre moros y cristianos, Almanzor destruyó, no sólo el santuario de Compostela, sino el de Sahagún, centro de la religiosidad leonesa, el de San Millán, protector de la áspera y odiada Castilla, y muchos otros más. Y no sé si empezaron los cristianos a invocar a Santiago a imitación del grito "Mahoma" de los moros o a la inversa. Para poder decidirme me sería preciso investigar las fechas en que aparecieron las dos exclamaciones; el grito islámico no le he hallado atestiguado en las más viejas fuentes hispano-musulmanas.

La fe en Santiago aumentó sin duda el ímpetu ancestral de aquellos pueblos del Cantábrico que habían luchado con furia contra Roma, que habían luego resistido a los godos y que se habían alzado después heroicamente contra los musulmanes. Y por el camino de Santiago fueron y vinieron ideas, instituciones y formas lingüísticas y artísticas que es necesario estudiar para fijar los términos exactos del problema jacobeo en la historia española.

Del largo capítulo consagrado por Castro al culto a Santiago sobrena-

dan dos ideas centrales, exactas aunque sin ninguna novedad, que se han formulado repetidamente, que nadie discute, pero que Castro ha acuñado a veces en un castellano bellísimo.

Es indudable que el culto a Santiago fué una fuerza poderosa galvanizadora de la resistencia de la cristiandad del Noroeste hispano frente al Islam, del siglo IX al XII; y lo es también que las peregrinaciones a Compostela sirvieron de maravilloso vínculo de enlace de España con Europa durante los siglos X al XIII. Magníficos frutos de la fantasía y de la fe de un pueblo que, puesto en trance de muerte redobló su energía, seguro de que no había de faltarle el auxilio de la divinidad. El milagro fué posible porque, desde lo más remoto de su ayer, la creencia en la continua acción de las fuerzas misteriosas del más allá había alcanzado gran volumen en su existir diario. Sin esa tradición histórica es difícil que la esperanza en la ayuda de un Apóstol del Señor hubiera podido influir como influyó en la resistencia heroica del Noroeste peninsular. No seré yo quien niegue que tal influencia contribuyó a su vez a vitalizar la vieja fe ibérica en la íntima trabazón del hombre con las potencias celestiales. Pero sin que esa vivificación debilitara su ímpetu. Impetraban el auxilio divino pero vivían y luchaban con desbordante dinamismo vital, sin que su esperanza en la eficiencia de sus ruegos menguara su ahinco en la acción. Y por ello acabaron poniendo ésta al servicio de la fe y no la fe al servicio de su acción, al llegar la Modernidad.

4. *Tolerancia y pasión*

Habían aludido de paso a la tolerancia española medieval los grandes maestros Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal. El tema me atrajo muy pronto. La vida histórica española y la vida política que me tocó vivir me movieron muchas veces a la indagación de la ordenada convivencia de gentes de credos religiosos diferentes en el suelo de España, a través de la Edad Media. Ya en 1932 me ocupé de ella en una conferencia que pronuncié en la Universidad de Valladolid; asistió a ella Antonio Tovar, entonces estudiante vallisoletano, luego rector de la Universidad de Salamanca. He insistido después sobre el tema al estudiar de modo preciso la "Sensibilidad religiosa del pueblo castellano en la Edad Media", en otras disertaciones académicas. Y al cabo publiqué varios ensayos sobre el primer epígrafe, al tropezar con un emocionante texto analítico que aportaba nueva luz sobre el gran problema.

Porque venía consagrándole atención desde hacía más de dos décadas y centrando en él otros muchos problemas del vivir hispánico, me sorprendió que Castro en *Lo hispánico y el eramismo* no le dedicase sino estas palabras: "El que las tres religiones conviviesen más que a tolerancia se debió a flaqueza vital. La tolerancia cristiana fué reflejo de la de los árabes, entre quienes moraron judíos y cristianos, éstos hasta fines del siglo XI."

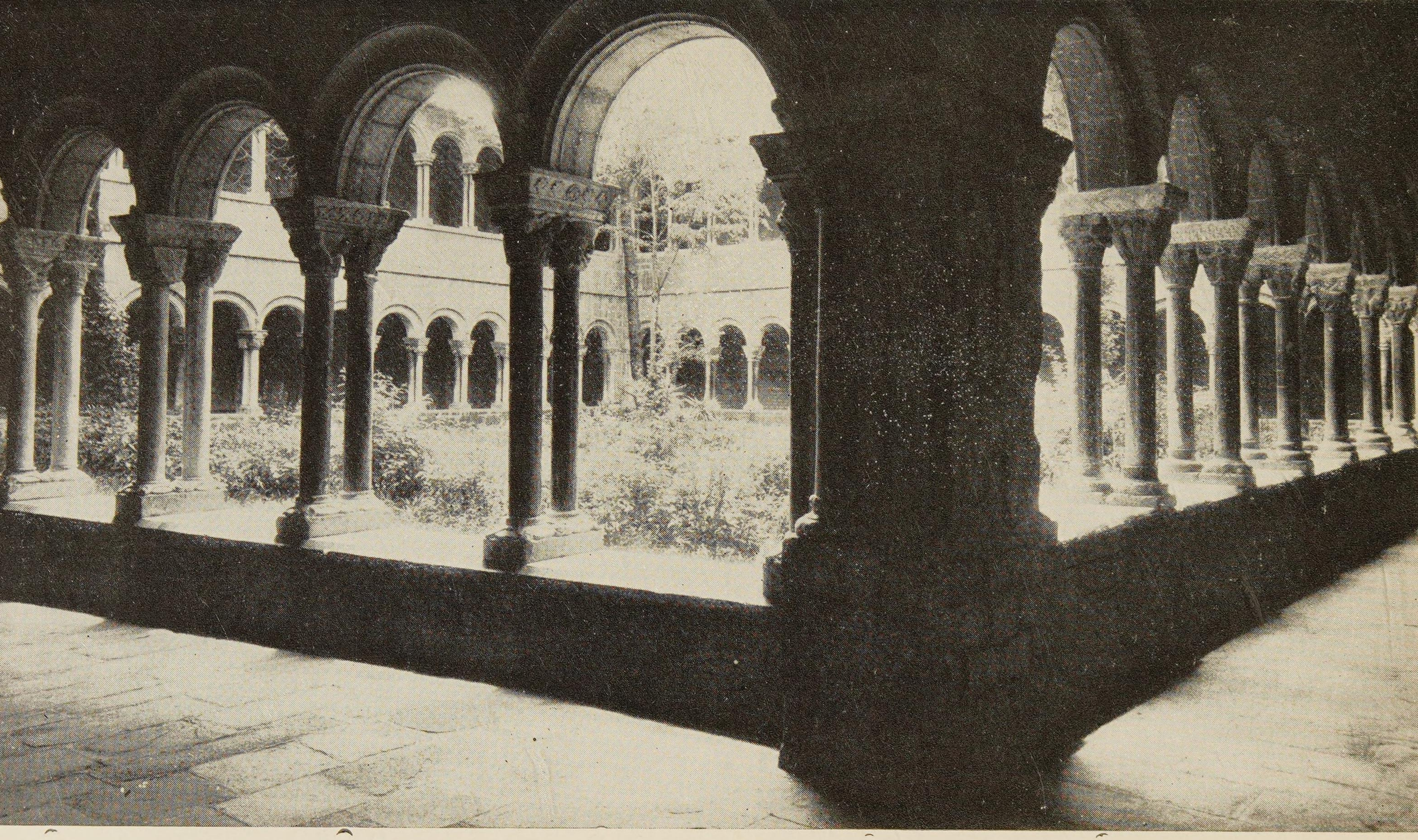
Al meditar sobre el proceso genético de la contextura vital hispánica Castro hubo de abordar de frente a la gran cuestión. Pero había tenido ya lugar su conversión en el camino de Damasco y, arrastrado por su nueva y fresca devoción hacia lo islámico, Castro no acertó a ver con claridad en los orígenes, desarrollo e íntima esencia de la tolerancia española medieval.

El tema es de gran relieve histórico. Sin conocer el proceso zigzagueante de nuestra tolerancia religiosa no es posible captar el enigma histórico de España. Confieso mis vacilaciones y las mudanzas de mi opinión sobre ella. En docenas de conferencias y en mis ensayos canté la maravillosa convivencia integral de cristianos, moros y judíos a través de nuestro medioevo. He rectificado y completado mi visión sobre cuestión tan ardua.

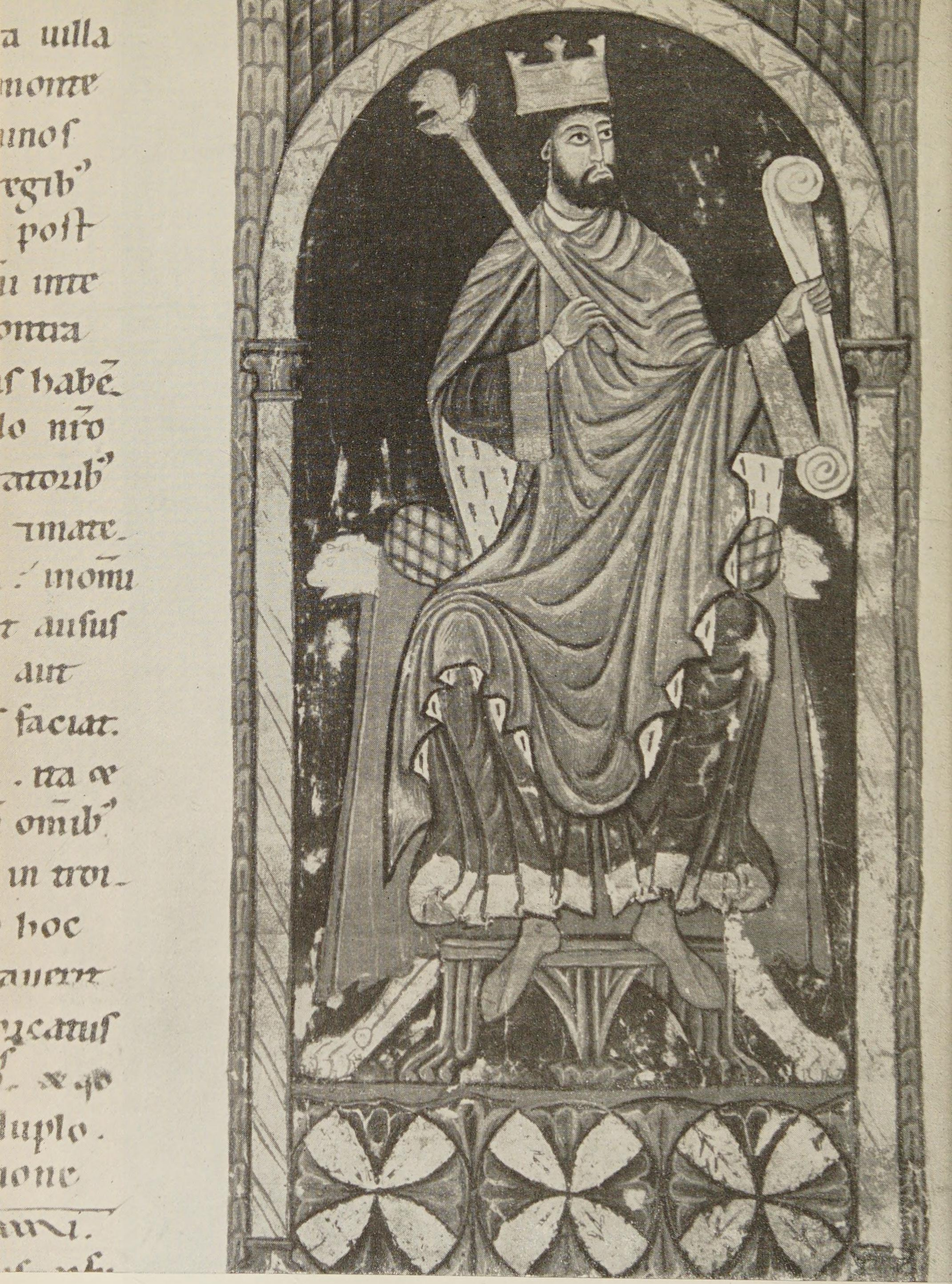
Me complazco en acompañar a Castro al no juzgar equiparable nuestra tolerancia medieval con la tolerancia europea moderna. Yo no me habría detenido sin embargo a demostrar las diferencias que las separan, porque lo asombroso habría sido que los españoles de la temprana Edad Media hubiesen llegado a concebir la idea novísima de la tolerancia que alumbró a las conciencias europeas tras una larga y dolorosa gestación espiritual y vital. El contorno en que se hallaron sumergidos los peninsulares durante el medioevo era tan diferente del que ha enmarcado a los occidentales modernos que no es lícito emparejar la sensibilidad humana de aquéllos y de éstos frente a la heterogeneidad religiosa o ideológica de los connacionales.

Lo que importa para comprender lo hispánico no es señalar el contraste que naturalmente hubo de apartar dos especímenes de tolerancia separados por muchos siglos de historia. Interesa sí, y mucho, conocer la génesis, la esencia, los límites y la crisis de la que gozaron o sufrieron —yo no vacilo al elegir el verbo, pero hay aún muchos hombres en el mundo que todavía execran la libre convivencia de las gentes de credos y de ideas diferentes— los españoles durante la Edad Media.

Ha calificado Castro el Alcorán de monumento de tolerancia, porque se



49. – En toda la originaria arquitectura catalana se habría entrecruzado la tradición arquitectónica carolingia con influencias ornamentales cordobesas. A principios del siglo XII habría construído el nuevo monasterio de Ripoll, cuyo claustro vemos, un arquitecto "con espíritu barroco". En su obra maestra, "La Portada", mostró un gran sentido plástico "en que todo se sacrifica a la acción". ¡Mozarabismo, barroquismo, movimiento... españolía en la vieja Cataluña!



50. – Alfonso VII el Emperador (1126-1151). En él culmina y se extingue la idea imperial leonesa. El entrelace de esa idea y de la teorética feudal que recibió de Francia —era hijo de Ramón de Borgoña— y algunos errores políticos por él cometidos facilitaron la independencia de Portugal y la unión de Aragón con Cataluña. Conquistó Almería y ocupó Córdoba, pero los almohades recuperaron pronto ésas y las demás plazas ganadas por Alfonso durante la crisis almorávide.

inspira en doctrinas judías y cristianas. No puedo admitir tal afirmación y dudo de que nadie la admita. La fusión de diferentes teorías por un pensador no permite calificar su obra de tolerante. En el Alcorán suelen encontrarse las tesis más contradictorias, pero no es lícito dudar de que Mahoma incitó a la propagación del islamismo por la espada. Al negarlo Castro olvida que por la espada propagó el mismo Mahoma su fe, en Arabia, y que la "guerra santa" constituye un esencial deber de los muslimes. Para frenar el desencadenamiento de la violencia por obra de aquella incitación y ante la imposibilidad de lograr la conversión forzada de los pueblos conquistados, la teorética del Islam echó agua al vino de la propagación bélica de la religión mahometana. Pero en la formulación de tales frenos está implícita la vieja tesis de la difusión del islamismo por la fuerza. Jesús no habría preguntado jamás: "¿Obligarás a los hombres a que sean creyentes?" Porque jamás recomendó sino la predicación y la enseñanza de sus palabras de paz y de amor.

Esa fué también la doctrina de los Apóstoles y de los Padres de la Iglesia durante largos siglos. Y antes de que los islamitas llegaran a España, San Isidoro había condenado la conversión forzada de los judíos, por Sisebuto, y había declarado que Cristo no debía ser anunciado así sino por la verdad.

Alfonso el Sabio ni necesitó ni pudo por tanto inspirarse en el Alcorán para declarar en las Partidas que la fe debía propagarse "por buenas palabras y convenibles predicaciones". Importa parangonar las frases de Alfonso X con los numerosos testimonios que descubren cómo entendían los musulmanes españoles las bélicas prescripciones del Profeta. Ibn Hayyan refiere, por ejemplo, que Ibn Muawiyya, de la familia real de Al-Ándalus, cuando en 901 se presentó delante de Zamora al frente de un poderoso ejército, envió una carta a Alfonso III invitándole, y a los suyos, a aceptar el islamismo y dándoles a elegir entre el Islam y la muerte. Tal fué la forma habitual de las benignas intimaciones a la conversión en el curso de la guerra santa contra los enemigos de la fe. Ese paralelo, rectamente comentado, no permite concluir que el rey de Castilla fundó en el Alcorán su doctrina sobre la tolerancia.

Son numerosísimos los hechos reveladores de la práctica de la tolerancia por los cristianos peninsulares, mucho antes de la fecha en que Castro comienza a alegar pruebas de su triunfo en la sociedad cristiana española medieval.

Le han escapado:

a) Los frecuentes matrimonios que vincularon a la primera dinastía real

de Navarra, los Arista, con la estirpe de los Banu Qasi', muladíes del valle del Ebro, desde fines del siglo VIII en adelante. ¿Hubieran sido posibles fuera de la Península tales enlaces familiares entre musulmanes y cristianos?

b) El envío por Alfonso III de su hijo Ordoño II, antes del 881, para que se educase en la corte mora de Zaragoza. Ningún monarca europeo hasta tiempos muy cercanos a los nuestros ha repetido el gesto de confiar la formación cultural de su hijo preferido a gentes de otro credo religioso.

c) La igualación del valor penal de judíos y cristianos en el Fuero de Castrojeriz del 974. Esa equiparación era excepcional en la legislación contemporánea de allende el Pirineo.

d) El precepto de las leyes leonesas de 1020 que dispone la constitución de comisiones arbitrales de dos cristianos y de dos judíos para resolver los problemas de propiedad que pudieran surgir en la ciudad arrasada por Almanzor. Ni hoy, tras la segunda guerra mundial, se ha concedido tal participación a los hebreos en la solución jurídica de las cuestiones provocadas por la destrucción de población alguna de Europa.

e) La disposición del Fuero de Nájera (1076) que otorga a los judíos el valor penal de los infanzones, es decir, de los nobles. ¿En que otro país de Ocidente alcanzaron los hebreos una equiparación jurídica con los privilegios de la nobleza?

f) El estricto respeto por Alfonso VI de las prácticas religiosas de sus súbditos islamitas de Toledo. Contrasta a las claras con la intolerancia de la reina Constanza y de sus compatriotas ultrapirenaicos —el arzobispo don Bernardo y los otros franceses de su séquito— que aprovecharon una ausencia del "rey de las tres religiones" para despojar a los musulmanes de su mezquita aljama.

g) La nivelación jurídica de cristianos y judíos en muchos fueros municipales otorgados por Alfonso VI y por Alfonso VIII. ¿Dónde, en la Europa occidental, juzgaban juntos jueces judíos y cristianos durante el siglo XII, como juzgaban en Cuenca y en otra ciudades castellanas?

h) La defensa por los caballeros de Toledo, espada en mano y lanza en ristre, de sus convecinos los judíos toledanos, a quienes intentaban pasar a cuchillo los bárbaros cruzados ultrapirenaicos venidos a la jornada de las Navas. Abrasados de intolerancia y habituados a la cruel persecución de los hebreos en sus patria respectivas, habrían logrado el exterminio de la judería de la ciudad del Tajo, si no se lo hubieran impedido los hidalgos de la misma.

i) La heroica negativa de los reyes de Castilla y Aragón a consentir en la matanza de los moros de Calatrava, exigida por los cruzados ultra-

montanos sedientos de sangre sarracena. Alfonso VIII y Pedro II prefirieron ver partir a los sesenta mil guerreros de allende el Pirineo —quienes, despechados, abandonaron la cruzada— antes que autorizar tan bárbaro crimen.

Esa serie de hechos —los hechos no son la Historia, pero sin su conocimiento exhaustivo ésta se construye sobre arena— trasladan a principios del siglo IX los comienzos de la política de tolerancia de los príncipes cristianos peninsulares. La tolerancia hispano-cristiana era vieja de casi cinco siglos cuando Alfonso el Sabio escribió en *Las Partidas* (VII. 24. 6): "Fuerça, nin premia non deuen fazer en ninguna manera a ningund Judio, porque se torna Christiano; mas por buenos exemplos, e con los dichos de las Santas Escripturas, e con falagos los deuen los Christianos conuertir a la Fe de nuestro Señor Jesu Christo; ca el non quiere, nin ama seruicio, que le sea fecho por premia." Y también (VII.25.2): "Por buenas palabras, e conuenibles predicaciones, deuen trabajar los Christianos de conuertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra Fe, e aduzirlos a ella, e non por fuerça nin por premia; ca, si voluntad de nuestro Señor fuesse de los aduzir a ella, e de gela fazer creer por fuerça, el los apremiaria, si quisiesse, que ha acabado poderio de lo fazer; mas el non se paga del seruicio quel fazen los omes a miedo, mas de aquel que se faze de grado, e sin premia ninguna."

Era vieja de muchos siglos cuando Raimundo Lulio en el *Libro del gentil y los tres sabios* hizo platicar amistosamente sobre sus creencias a un cristiano, un moro y un judío; y cuando don Juan Manuel escribió: "Ha guerra entre los cristianos et los moros, et habrá fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas; ca cuanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non habrian guerra entre ellos; ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen á ninguno porque tomase la su ley, ca él non quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado *(Libro de los Estados)*.

Este largo rosario de hechos ayudan a ver claro en los orígenes y en la naturaleza de la política de tolerancia de los reyes cristianos de la España medieval. Para resolver ambas cuestiones, es forzoso informarse de la amplitud y de las limitaciones —temporales y personales— de la tolerancia en la España musulmana y de las diferencias que separaban en ella la teoría estatal, del auténtico sentir del pueblo frente a las gentes de otro credo religioso y frente a los disidentes del propio.

La España musulmana no gozó de la tolerancia integral que Castro supone. Son de Asín estas palabras: "Sabido es que la delación del pe-

cador público y del impío es, en la religión musulmana, un precepto que obliga a todo hombre, aun al simple fiel que no está constituído en autoridad. La inquisición, por tanto, es en el Islam una institución popular, que funciona constantemente subordinada a los tribunales ordinarios para la resolución de la causa, pero independiente de ellos para las funciones de pesquisa y delación." Puedo alegar muchos casos de persecución religiosa en Al-Ándalus durante los siglos IX a XIV. Al-Hakam I (796-822) pasó a cuchillo a la mayor parte de la población de Algeciras por su adhesión a la herejía "jarichí". Los alfaquíes pidieron pena de muerte contra un hermano del conocido historiador y jurista Ibn Habib (790-854) porque había exclamado: "Lo que yo sufro en esta enfermedad es tanto que... aun cuando matase a Abu Bakr y a 'Umar (los dos primeros califas) no me quedaría satisfecho." El Tribunal de la Inquisición condenó a muerte al sobrino de una favorita de 'Abd al-Rahman II (822-852) por haber pronunciado una frase irreverente —aludió a Alá con el nombre de zapatero— en un día de lluvia. El mismo emir hizo crucificar en 851 a un maestro español de la región levantina que comenzó a predicar en público una doctrina basada en la interpretación alegórica del Corán. Entre 850 y 859 los mozárabes de Córdoba padecieron medio centenar de ejecuciones capitales —entre ellas la del primado de la iglesia hispana—, muchos castigos corporales y largas prisiones. Los alfaquíes andaluces rechazaron brutalmente toda teoría religiosa que tratase de razonar o de explicar el dogma. Colecciones de tradiciones del Profeta tan ortodoxas como la de Ibn Abi Xaina o libros tan inocuos como el manual de historia bíblica e islámica de Ibn Qutaiba fueron prohibidos por ellos. Llegaron a tener por sospechosos a los cultivadores de las ciencias, quienes hubieron de ocultar sus aficiones hasta avanzado el siglo X, según declara Asín. Y persiguieron con saña a quienes se atrevían a desviarse un ápice del credo oficial. Fué perseguido Baqi Ibn Majlad porque introdujo el libro de derecho del Xafei, fundador de la escuela a que dió nombre. A la muerte de Jalil al-Gafla, cordobés que había aprendido en Bagdad la interpretación alegórica del libro sagrado con maestros "motáziles", una turba de alfaquíes penetró tumultuosamente en su casa y quemó sus libros. El primer filósofo andaluz, Ibn Masarra, señalado como hereje por el juicio popular, hubo de expatriarse antes de que la atmósfera hostil se hiciera más densa, y cuando regresó a Al-Ándalus, reinando 'Abd al-Rahman III (912-961), se cuidó mucho de disimular su heterodoxia bajo el manto de un rígido ascetismo.

Al-Hakam II (961-976) abrió la mano y bajo su reinado medraron li-

bremente en Al-Ándalus la ciencia y la filosofía. Pero durante su última enfermedad cambió de criterio y a su muerte renació vigorosa la vieja intolerancia. En los días de Almanzor se encarceló por impíos a varios literatos jóvenes y sólo la intervención benévola de un alfaquí sevillano salvó de la última pena a uno, acusado de herejía. A fin de contentar a los teólogos y a las masas populares, el mismo Almanzor hizo quemar la mayor parte de los libros de la gran biblioteca de Al-Hakam II, para que no pudiesen descarriar hacia la impiedad a quienes los leyeran. Filósofos y hombres de ciencia hubieron de eludir en adelante la persecución oficial y el espionaje popular. Los que no usaron de esta prudente cautela, escribe Asín, pagaron cara su audacia. 'Abd al-Rahman, el famoso geómetra, conocido con el sobrenombre del Euclides español y autor de un célebre compendio de los ocho libros del *Organon* de Aristóteles, tuvo que expatriarse de Córdoba y que refugiarse en Oriente. Sa'id al-Himar, de Zaragoza, autor de un libro de música y de una introducción a la filosofía, titulada *Árbol de la Ciencia*, fué encarcelado como ateo, y, cuando a fuerza de humillaciones y protestas de ortodoxia consiguió librarse de la prisión, hubo de buscar en Sicilia un refugio contra la intolerancia de su patria. Las denuncias y los procesos canónicos se realizaron en masa: un gran sabio cordobés, Ibn Al-Ifilili, eruditísimo literato, teólogo y filósofo, fué denunciado como maestro de un grupo de poetas y pensadores independientes, tachados de ateísmo ; a él pertenecían, además de Sa'id, el zaragozano ahora mencionado, otros tres que corrieron igual suerte: Kasim, de la familia real de los Omeyas; Muhamad, el poeta de Pechina, e Ibn al-Jatib, también poeta celebrado. Sólo el maestro logró eludir al comienzo la persecución ocultándose; pero pronto pagó con larga prisión sus pecados filosóficos. Kasim estuvo a punto de ser condenado a muerte, a pesar de su regia estirpe; pero si todos ellos salvaron la vida, no fué sino a costa de prolongados sufrimientos y privaciones, en su prisión, y después de retractarse humildemente.

Durante la época de los Taifas se atenuó aquella feroz intolerancia; pero no desapareció por entero. El gran Ibn Hazm hubo de sufrir mucho por haberse apartado de la ortodoxia malequí y sus libros llegaron a ser quemados públicamente en Sevilla. Y el alfaquí Abu Ishaq desencadenó con sus prédicas terribles las matanzas de 1066 en que perecieron varios miles de judíos granadinos.

Los almorávides restauraron y aun acentuaron la tradicional intolerancia, decretaron el exterminio de los filósofos musulmanes españoles; recuérdese el sacrificio de los estudiosos de Talamanca. Por orden de Yu-

suf ibn Taxufin fueron quemados en Córdoba los libros de Al-Gazzali. El nuevo sultán 'Ali ibn Yuxuf persiguió a los sufíes; algunos de sus maestros lograron esconderse; pero fueron deportados y murieron en Marruecos, el gran místico almeriense Abu-l-Abbas Ibn Al-Arif y su discípulo el sevillano Ibn Barrayan. Concluyeron con la mozarabía española: prohibieron en Al-Ándalus el culto cristiano, destruyeron sus iglesias, borraron toda huella de las viejas imágenes conservadas hasta allí públicamente y desterraron a África a quienes habían permanecido fieles a Cristo. Y acosaron también a los hebreos hasta obligarlos a emigrar a tierras cristianas. Los almohades les dieron luego a elegir entre el Islam y la muerte, y consideraron herejes a cuantos musulmanes no suscribieron el credo oficial. Y en el curso de los postreros siglos de la reconquista muchos cautivos cristianos fueron condenados a muerte por haberse negado a apostatar o simplemente por haberse negado a comer carne en viernes.

El Estado nunca fué por tanto tolerante en Al-Ándalus con los impíos ni con los herejes; su tolerancia frente a los cristianos sufrió la gran crisis de mediados del siglo IX —durante ella casi perecieron tantos mozárabes como cayeron protestantes en España en los días de Felipe II—; a partir de las invasiones africanas, cristianos y judíos fueron perseguidos con saña; y el pueblo hispano-musulmán y sus alfaquíes siempre dieron claras muestras de una intolerancia fanática.

El paralelo entre la teoría y la práctica de la tolerancia en las dos Españas, cristiana e islamita, permite llegar a conclusiones distintas de las que Castro defiende. La tolerancia nació sincrónicamente en Al-Ándalus y en los reinos cristianos. Aunque el Alcorán no hubiera aconsejado a los musulmanes benevolencia para con "las gentes del libro" —judíos y cristianos— que aceptaban el señorío del Islam, el puñado de conquistadores islamitas de España habría tenido que resignarse a convivir pacíficamente con los millones de españoles trinitarios que no podían convertir ni exterminar en un abrir y cerrar de ojos. Una importante facción de peninsulares —los vitizianos— los había ayudado, además, en la invasión o había obtenido de ellos capitulaciones ventajosas en las que se incluía el respeto al culto cristiano. Y debían demasiado a los judíos, sus guías y auxiliares durante la conquista, para haber podido adoptar frente a ellos una política distinta de la que con ellos siguieron.

Por razones diversas, pero también por ley de vida —forzados, como los musulmanes de Al-Ándalus, por la necesidad de convivir con gentes de fe diferente y no como resultado de la imitación o adopción de normas islámicas—, hubieron de practicar también la tolerancia los príncipes cris-

tianos del Norte de España. Y así, no por invención muslim y posterior simbiosis de formas de vida hispanas y arábigas, sino porque la presencia y entrecruzamiento en la Península de tres pueblos de credos religiosos distintos los obligó a respetarse recíprocamente, los dos Estados, cristiano e islamita, fueron tolerantes con las tres religiones de sus súbditos y de sus enemigos.

Pero, cuidado, he escrito y no a humo de pajas "los dos Estados" y no los dos pueblos, porque la tolerancia, tanto en Al-Ándalus como en tierras cristianas, floreció entre las minorías que regían el Estado y no entre las masas por ellas gobernadas. Castro no ha captado esta fundamental diferencia. Los hechos la atestiguan sin embargo de modo tajante.

Quedan alegados muchos testimonios en prueba de la intolerancia del pueblo hispano-musulmán, pronto siempre a escuchar las exaltadas prédicas de los intransigentes alfaquíes. Cabe añadir a ellos: el huracán de fervor fanático de los neo-musulmanes cordobeses que contribuyó decididamente a provocar la "Revolución del Arrabal"; las desleales acusaciones de los colegas y amigos de Perfecto, primer mártir mozárabe de Córdoba; las frecuentes denuncias de tipo inquisitorial de íntimas conversaciones irreverentes y el favor que hallaron en las masas las campañas de los teólogos, primero contra los pensadores sospechosos de herejía y luego contra la impiedad y tolerancia de los Taifas. Esa intolerancia popular llegó a ganar el corazón de los intelectuales. Lo acreditan: las burlas de algunos poetas contra las ceremonias del culto católico —véase el libro de Pérez de Úrbel sobre San Eulogio—, las terribles injurias del mismo Ibn Hazm contra las más veneradas tradiciones cristianas, y los sañudos juicios contra la clerecía y los ásperos consejos contra judíos y cristianos que se leen en las ordenanzas de un cadí sevillano de los primeros tiempos almorávides. Ibn Abdun escribe: "No deberá consentirse que... ningún judío ni cristiano lleve atuendo de persona honorable, ni de alfaquí, ni de hombre de bien... habrán de ser aborrecidos y huídos." "Tampoco se les saludará con la fórmula: "La paz sea sobre ti." "Deberán llevar un signo por el que sean conocidos por vía de humillarlos." "No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia", dice después. "Lo mejor sería —añade— no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedicase a curar a los musulmanes." No debían éstos servir en ningún caso a cristianos y judíos, ni debían sonar campanas en tierras de Al-Ándalus, ni debía consentirse a las mujeres islamitas que entrasen "en las abominables iglesias". E Ibn Abdun llega a estigmatizar a judíos y cristianos con la misma repugnancia que a los leprosos.

No es difícil advertir también que, tanto los testimonios por mí alegados en prueba de la tolerancia de los cristianos peninsulares durante los siglos IX al XII como los que Castro reúne para acreditar la de sus sucesores del siglo XIII en adelante, se refieren a la tolerancia personal de príncipes y magnates o a la por ellos impuesta. Frente a esas prácticas y a esos preceptos se alzó siempre el pueblo. De su saña antisemítica tenemos tempranos testimonios. Sincronizan con las medidas dictadas por los monarcas en favor de los judíos. Los vecinos de Castrojeriz cuentan con fruición sus matanzas de hebreos; han dejado incluso huellas toponímicas en el lugar cercano de Matajudíos. Poco después hubo otras degollinas en Galicia y la Rioja. No fueron livianas las persecuciones sufridas por los israelitas de León; acabaron por alejarse de la ciudad y vivir en el castro cercano. Sólo el deseo de evitar tales asesinatos explica la igualación del valor penal de judíos y cristianos en el Fuero de Catrojeriz y el precepto del Fuero de Nájera; se castiga en él con la misma pena la muerte de un judío y la de un infanzón, conforme al mismo criterio defensivo con que las leyes leonesas habían equiparado el valor penal de los nobles y de los sayones, funcionarios de ínfima categoría muy expuestos a las sañas populares. Después de la rota de Uclés los toledanos mataron a los judíos de la ciudad en la víspera de la Asunción de la Virgen, el 14 de agosto de 1108. A la muerte de Alfonso VI, que había iniciado una política de protección a los hebreos, hubo asaltos, robos y matanzas generales de judíos: tenemos noticias de los de Castrojeriz, Saldaña, Cea, Carrión y Valle de Anebra. El antisemitismo del Cantar del Cid refleja el del pueblo para quien se escribió. Para aplacarle hubo Alfonso VII de suprimir la igualdad de derechos entre cristianos y judíos en los fueros municipales y hubo de prohibir a los hebreos que ejercieran puestos de mando. Le atizó la apologética antijudía de San Martín de León. Le acredita el precepto del Fuero de Cuenca donde se lee: "la mujer que con moro o con judío fuera tomada, quémenlos a ambos". Le descubre la leyenda hostil que atribuye a los amores de Alfonso VIII con la judía de Toledo la derrota de Alarcos. Produjo las matanzas de Toledo de 1178 y las de Astorga, Benavente, Toro, Zamora, Salamanca, Granadilla y Ciudad Rodrigo de 1230, a la muerte de Alfonso IX de León.

Sospecho que si los caballeros toledanos defendieron a los judíos sus vecinos contra la barbarie de los cruzados ultramontanos, fué por espíritu nacionalista. El mismo año un ejército de castellanos y aragoneses saqueó y arrasó con placer el *Castrum judeorum*, próximo a León.

El Rey Sabio escribe en *Las Partidas*, VII.25.3: "Biuen, e mueren muchos

omes en las creencias estrañas, que amarian ser Christianos, si non por los abiltamientos, e las deshonrras, que veen rescebir de palabra, e de fecho, a los otros que se tornan Christianos, llamandolos Tornadizos, a profaçandolos en otras muchas maneras malas, e denuestos... e porende mandamos, que todos los Christianos, e Christianas de nuestro Señorio, fagan honrra, e bien en todas las maneras que pudieren a todos quantos de las creencias estrañas vinieren a nuestra Fe... e defendemos, que ninguno non sea osado de los deshonrrar de palabra, nin de fecho, nin de les fazer tuerto, nin daño, nin mal, en ninguna manera." El pueblo regalaba por tanto con su saña incluso a los moros y judíos que se convertían al cristianismo.

La presión popular contra moros y judíos fué tan fuerte que el mismo Alfonso X hubo de restringir la libertad de unos y de otros en sus reinos. Les prohibió todo gesto, dicho o hecho que pudiera agraviar en algún modo a la religión cristiana y cualquier acto de proselitismo; decretó que ningún judío pudiera ejercer oficio ni dignidad que le permitiese "apremiar" a los cristianos; y si consintió a los hebreos tener sinagogas en las ciudades de su reino, ordenó que no pudieran los moros tener mezquitas en ellas.

Después, desde el siglo XIII en adelante, por caminos legales unas veces y por sendas de violencia otras, el pueblo forcejeó de continuo contra el favor que reyes y magnates dispensaban a los hebreos y al cabo fué ganando a su política incluso a una parte de los antiguos valedores de sus eternos enemigos.

¿Tolerancia hispano-cristiana medieval? Sí, tolerancia interesada o generosa, recelosa o cálida, vivaz o limitada, pero tolerancia de los príncipes y de la aristocracia laica y eclesiástica. Tolerancia de la minoría que tuvo la responsabilidad histórica del gobierno del reino y alcanzó a comprender los bienes y los males que de la convivencia pacífica con judíos y moros o de su sañuda persecución podían resultar para la riqueza y la cultura de la sociedad que dirigían. Tolerancia de las clases superiores que aprovechaban los servicios de los dos pueblos hebreo y musulmán y no sufrían su competencia. Tolerancia del grupo que, por la singular dirección de la veleta de su destino, sacrificaba a su apetito de poder y de riquezas su lealtad a los ideales nacionales o que, por su mayor cultura, vencía en sí mismo las exaltadas pasiones que sacudían a las masas. Faltas de la compleja acción de tan diversos frenos, éstas hubieron de moverse empujadas por la estructura funcional heredada de los españoles preislámicos.

En ella destacaban desde la protohistoria dos fuerzas siempre generadoras de energía: la *vehementia cordis*, es decir, la pasión, y la peculiar

manera de concebir las relaciones del hombre con las misteriosas potencias del más allá celeste. Queda dicho que tras el bache provocado por el señorío de Roma, la transfusión de impetuosa sangre germana en el torrente circulatorio de los peninsulares y el obligado vivir de éstos a la intemperie histórica, al instaurar un nuevo estilo de vida habían afilado las aristas del siempre áspero temperamento hispano.

Si en las postrimerías del señorío romano en España la disputa religiosa que suscitó Prisciliano fué sacudida por gigantescas olas de pasión, ahí están, acreditando la pleamar de la intransigencia pasional: la bárbara política antisemita de los reyes godos y el choque vehementísimo, por mínimas cuestiones teológicas —los dos creían a Jesús encarnación del Verbo, y ni uno era adopcionista ni otro monofisista—, entre el arzobispo de Toledo, Elipando, y el monje de Liébana, Beato; choque en que los adversarios cruzaron horrísonas injurias. La lucha multisecular contra el moro vigorizó después la primera de las dos fuerzas antes citadas: el ímpetu. La naturaleza "divinal" de la guerra contra el Islam, o lo que es igual la condición de guerra devocional y religiosa de la reconquista cristiana, antes acentuó que suavizó el tradicional peso de la creencia en la vida de los españoles. Y así la cristiandad hispana se sintió torturada por una vehemencia desbordante y a la par por un encendido fervor.

Ahora bien, la exaltada pasión vital y el férvido entusiasmo religioso se avienen mal con la práctica de la tolerancia. Requiere ésta para triunfar de la torpe inclinación del hombre a la supresión del adversario: una singular frialdad temperamental, tibieza vacilante en la fe o una gran capacidad razonadora y una cultura integral. Es decir, requiere virtudes o flaquezas —como se quiera— de que carecieron las masas cristianas peninsulares durante los largos siglos de nuestra reconquista. Saturadas de vehemencia y de fervor, no podían concebir sino como una calamidad inevitable la convivencia con el pueblo deicida y con los secuaces del falso profeta.

Desde que los invasores almorávides incorporaron la España musulmana a su imperio africano y sincrónicamente la cristiandad peninsular acentuó sus contactos con la Europa ultrapirenaica, ni desde el Norte ni desde el Sur llegaron a la España cristiana sino huracanes de bárbara intolerancia religiosa y fué por ello cada vez más firme la enemiga del pueblo frente a moros y judíos.

Las masas adivinaban su afinidad, imprecisa pero evidente, con los mudéjares; afinidad a la par racial y temperamental. E incluso pasada la etapa en que la fuerza de los imperios islámicos pudo moverles a respetar

a sus convecinos musulmanes, vivieron en paz con ellos, no por espíritu de tolerancia, sino porque les sabían no dotados para la especulación y los negocios dinerarios y porque apreciaban la utilidad de su trabajo honesto. Pero con frecuencia descargaron su saña contra los judíos, sin ninguna vinculación humana con el pueblo hispano-cristiano, culpables a sus ojos de la muerte del Salvador y de entre los cuales una orgullosa minoría los explotaba mediante préstamos usurarios y como recaudadores de los impuestos, según veremos luego.

¿Tolerancia hispano-cristiana medieval? Sí; pero tolerancia de las minorías, no del pueblo, sacudido por la pasión y enfervorizado por la guerra divinal. La intolerancia popular fué creciendo a medida que el pueblo, al no hallar cauces bélicos o colonizadores para el desfogue de su ímpetu de acción, volvió sus ojos hacia la vida civil y tropezó: con la aristocracia, desde los Trastamaras enseñoreada del poder político; y con los judíos apoderados de las riquezas y de las profesiones que las procuraban, y protegidos por los reyes y por las dos noblezas.

Capítulo VI

SENSIBILIDAD RELIGIOSA

El pensamiento y el sentimiento de los españoles frente a la divinidad no fueron mera emanación ni siquiera mera proyección del pensar y del sentir de los islamitas peninsulares. Ni la convexidad de la cúpula religiosa bajo cuyas irradiaciones energéticas transcurrió la vida de la cristiandad hispana durante el medioevo se amoldó a la concavidad de la cúpula religiosa, de acción vivificante, bajo la cual los musulmanes de Al-Ándalus vieron también correr los siglos. Pudo haber contactos esporádicos e interferencias ocasionales entre cristianos e islamitas en el complejísimo ámbito de su religiosidad, como los hubo en otros muchos aspectos de su integral vivir. Pero me parece seguro que los cristianos españoles no pensaron ni sintieron al reflejo ni al compás de los mahometanos peninsulares, y que las construcciones religiosas que cubrieron el diario existir de unos y otros fueron muy desiguales, por la diversidad de las estructuras orgánicas sobre las que se alzaban.

Afirmar que los dos pueblos sintieron con extremo fervor los problemas del trasmundo, que gozaron o sufrieron de un exaltado celo religioso y que dejaron penetrar todos los entresijos de su vida por una apasionada religiosidad, sería mucho decir y a la par decir muy poco. En la Edad Media los dos mundos islámico y cristiano, y no sólo en España sino en toda el área de sus solares históricos, vivieron en verdad con el alma tendida hacia los misterios alucinantes del más allá ultraterreno. Importa por ello tanto como captar las semejanzas señalar los contrastes. Las semejanzas y los contrastes entre la sensibilidad religiosa de la cristiandad ultra y cispirenaica y de la cristiandad y la morería peninsulares.

Queda ya asegurada la plataforma inicial, la base firme, el cimiento preciso para todo estudio sobre las analogías y diferencias entre el pensamiento y el sentimiento religioso de los cristianos y de los islamitas españoles: la realidad histórica no discutible de lo remoto y arraigado de la singular religiosidad de los hispanos, de tradición milenaria cuando los

árabes cruzaron el estrecho de Gibraltar y aún extremada y vivificante durante la monarquía visigoda.

Sobre esa colina se alzó el gran castillo de la religiosidad hispana. No conocemos todavía bien las relaciones del español con Dios a través de la Edad Media. Por lo que de ellas se me alcanza me parece seguro que no fueron rígidas, rectilíneas, inalterables, unívocas. En ellas se entreveraron la más férvida fe y la altanera hombría, el temor de Dios y el enfrentamiento del Altísimo, la devoción más abarcante y el celo por los intereses terrenales, el providencialismo y la duda ante el auxilio celestial, la confianza en el perdón divino y la angustiada desesperanza... Nunca dejaron de cambiar, de oscilar, de contradecirse. Porque nada hay perdurable de tejas abajo y cada generación tiene su afán. En la continua sucesión de pasos hacia adelante y hacia atrás en el mar de la historia religiosa occidental, el *homo hispanus* fué trazando su singular camino; un camino en el cual, a la distancia de los siglos, vemos más la trayectoria única que los zigzagueos y las vacilaciones. Trazó esa ruta la cristiandad peninsular durante los largos siglos de la reconquista. La vieja contextura vital de los españoles primitivos hizo posible esa batalla; y fué en ella en la que se forjó la religiosidad hispana. En la batalla multisecular con el Islam. A lo que creo, porque esa batalla no fué una guerra santa como la que Mahoma prescribió a los musulmanes.

1. Guerra divinal

¿Fué aceptada la idea islámica de la guerra santa musulmana por los cristianos españoles? Es preciso distinguir en esa idea dos facetas: el deber canónico de combatir al infiel y la fe en la muerte martirial y por tanto en la salvación ultraterrena de quienes caían peleando. Esos dos aspectos de la guerra santa se hallan tan vinculados entre sí que son en verdad inseparables. Sin la convicción de que se luchaba cumpliendo un sagrado deber no habría surgido la del mágico vuelo martirial al paraíso. Castro, sin establecer tal distinción y tal enlace, afirma naturalmente que la idea de la guerra santa musulmana fué recibida por la cristiandad peninsular.

Las concepciones bélicas de los pueblos en lucha perdurable acaban siempre influyéndose recíprocamente, como su estrategia, su táctica, sus armas y sus costumbres guerreras. Por ello Castro acierta al admitir la teoría de los arabistas españoles sobre el directo o indirecto origen islámico de las Órdenes Militares de Caballería, aunque desconozca todos los en-

sayos peninsulares que precedieron a su fundación: cofradías de los caballeros de Monreal (1126), Uncastillo (1133), Belchite (1136) y Barbastro (1138). Y acierta asimismo al aceptar la tesis, por todos admitida, desde siempre, acerca de la imitación, por los reyes castellanos, de la práctica islamita de reservar al califa el quinto del botín; práctica a su vez enraizada en el viejo derecho predatorio romano, aunque Castro lo olvide.

Habría podido señalar otras muchas adopciones o imitaciones, por los cristianos españoles, de costumbres bélicas de sus enemigos musulmanes, costumbres por éstos adoptadas o imitadas de otros pueblos con quienes ellos habían peleado: el tornafuye, las soldadas a los hombres de guerra, las armas de fuego, etc., etc. Pero habría debido registrar también las imitaciones y adopciones de signo contrario, realizadas por los moros, de las prácticas guerreras y de las armas de los cristianos peninsulares, imitaciones que llevaron en los siglos XIII y XIV, por ejemplo, a la castellanización del reino de Granada –la señaló García Gómez– y a la recepción por los islamitas granadinos y marroquíes de ideas caballerescas sobre la honra, la traición, la fama y el amor de cuño castellano – acaba de señalarla Diego Catalán. Y habría debido parar mientes en las importantes consecuencias sociales y políticas –hablaré de ellas despacio– que acarreó a los reinos cristianos de España la necesidad de acrecentar su caballería para poder combatir con éxito la caballería musulmana.

Es seguro, sin embargo, que los cristianos españoles nunca combatieron con los mahometanos en cumplimiento de un precepto religioso parejo del que imponía a los muslimes el deber de propagar el Islam por la fuerza de la espada. Es lógico que la mozarabía llegase a contagiarse de las ideas de los musulmanes entre quienes vivía y no sorprende que San Eulogio expusiera pensamientos más o menos influídos por las concepciones islámicas sobre la guerra santa. Pero en la cristiandad del norte el contagio fué mucho más difícil.

La idea de la muerte martirial no asoma en los viejos cronicones astur-leoneses –del llamado Albeldense, de Alfonso III, de Sampiro– ni en las historias latinas de los reinos de León y Castilla, de los siglos XII y XIII –la llamada *Historia Silense*, la crónica de Pelayo de Oviedo, la *Crónica Najerense*, la *Historia Roderici*, la *Historia Compostellana*, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, la *Crónica latina de los Reyes de Castilla*, el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy y *De Rebus Hispaniae*, de Ximénez de Rada–, ni en los *Anales* de los siglos X al XIII, ni en el *Cantar de Mio Cid*, ni en la *Crónica de la población de Ávila*, todos, sin excepción, atronados por los ecos de la guerra entre sarracenos y cristianos. De dos grupos de

noticias que algunas de esas fuentes nos procuran podemos incluso deducir que, a lo largo de mucho siglos, no creyeron en León y Castilla en la guerra martirial las gentes que luchaban contra los musulmanes.

El *Cantar de Mio Cid* presenta a Rodrigo diciendo a sus guerreros en la noche que precedió a su lucha con los moros a las puertas de Valencia: "Armaos antes que aclare el día, el obispo don Jerónimo nos dará la absolución y nos dirá una misa." Y poco después escribe:

A los mediados gallos, — antes de la mañana,
el obispo don Jerome — la missa les cantava;
la missa dicha — grant sultura les dava:
"'El que aquí muriere — lidiando de cara,
préndol yo los pecados, — e Dios le abrá el alma."

Según el juglar fronterizo de Medinaceli, para ganar el cielo en el combate no bastaba con morir peleando, era preciso ir a la batalla con los pecados perdonados por el representante del Altísimo.

Durante una campaña de Alfonso VII el Emperador por tierras de Jaén, algunas huestes de la frontera pasaron el Guadalquivir para continuar sus depredaciones; pero sobrevino una crecida del gran río, no pudieron atravesarlo de nuevo, se acercaban las fuerzas almorávides y como el ejército cristiano no pudiese socorrerlos, sus caudillos les gritaron: "Confesad vuestros pecados unos a otros, orad, comulgad del pan bendito que tenéis con vosotros y Dios se compadecerá de vuestras almas." ¿Ante este suceso, referido en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, cabe suponer que a mediados del siglo XII creían los castellanos que al morir peleando con los moros alcanzaban la gloria martirial?

No mucho después, Munio Alfonso, al frente de las milicias de Toledo, Ávila y Segovia, regresaba de una campaña en tierras cordobesas cuando vió que llegaban a atacarlos los emires almorávides de Córdoba y Sevilla. Los cristianos se fortificaron en la Mota de Montiel, se arrodillaron, hicieron oración, su caudillo los exhortó a la lucha: "Ved —dijo— que nadie de vosotros muera volviendo las espaldas, porque es mejor que muramos todos en un solo lugar que dispersos aquí y acullá." Les recordó los triunfos que habían conseguido en otras ocasiones, con la ayuda divina: "Tan fácil es a Dios —exclamó— hacer perecer a muchos en manos de pocos como a pocos en manos de muchos." "¡Hágase la voluntad del cielo!", concluyó; comulgaron todos; se lanzaron a la lucha y con la ayuda divinal lograron vencer y matar a "Abenceta" y a "Azuell". Ninguna ocasión más propicia podía presentarse a un caudillo castellano para haber alentado a sus huestes con la promesa de la muerte martirial; y sin embargo ni una alusión

51. – Tras construir las murallas que garantizaban su seguridad e improvisar sus casas con adobes y madera, los repobladores de Ávila fueron labrando diversas iglesias conforme al estilo románico triunfante en Occidente. Dedicaron la más bella a tres remotos abulenses que dieron su vida por Cristo: a San Vicente y sus hermanas. Empezada en 1109, su construcción fué lentísima. Por la tradición artística que refleja es lo más occidental de las iglesias románicas de Castilla.

52. – Segovia, Ávila y Salamanca fueron pobladas para defender los pasos de las sierras que permiten entrar desde el Tajo en la meseta superior, y para asegurar la vuelta a la vida de la zona situada al sur del Duero. Las tres hubieron de vivir un siglo en pie de guerra. Mientras se construía esa vieja catedral románica, enfrentó a los moros la milicia salmantina en que todos eran caudillos de sus cabezas, como dijeron una vez al sultán almorávide.

a ella asomó a los labios del glorioso "Príncipe de la milicia toledana".

Décadas más tarde "fueron gran pieça de caualleros de Auila... e corrieron a Seuilla. E Aueyaco passó entonçes de allende del mar... e vino en pos ellos... e alcançolos Aueyaco e non los pudie endurar, e alçáronse a unas cabeças que y estauan e alli se defendieron fasta que anocheció; e Aueyaco çercó aquellas cabeças en derredor e belolas y toda la noche, assi que todos cuydaron y morir... E otro dia de mañana oyeron sus missas e fablaron su penitençia e armáronse e subieron en sus cauallos, e Sancho Ximeno el adalid que era buen agorador acauado, cató las aues e entendió en ellas que los moros serien vençidos, e mataron muchos dellos e fizieron grandes ganançias." Los caballeros abulenses, mis abuelos, cercados por las huestes almohades y en peligro de muerte, en vez de pensar en que Dios les llevaría al paraíso si morían, se dispusieron piadosamente a la batalla, como siempre, y, tras consultar a las aves sobre su próximo destino, se lanzaron confiados a la lucha. Confiados, no en el premio martirial que habrían aguardado de haber estado contagiados de las ideas islámicas sobre la guerra santa, sino en la ayuda del Altísimo y en la buena ventura que los agüeros les brindaban. Relata estos sucesos, en que se muestra la habitual conjunción caballeresca entre piedad y magia, la *Crónica de la población de Ávila* escrita a comienzos del reinado del Rey Sabio.

Cuando han llegado a nosotros los relatos pormenorizados de alguna gran batalla, en ellos se refiere que en la noche anterior al encuentro todo el ejército cristiano confesaba sus pecados y recibía el cuerpo del Señor para disponerse a la pelea y a la muerte. Eso hicieron castellanos, aragoneses y navarros en vísperas de la jornada de las Navas (1212), según refieren la *Crónica de los reyes de Castilla*, Ximénez de Rada en su *De rebus Hispaniae* y Alfonso el Sabio en la *Crónica General.*

Y tan poco creían en la santificación martirial de su muerte en la batalla contra el moro, que Alfonso XI, en la mañana que precedió a la jornada del Salado, arrodillado delante del arzobispo de Toledo don Gil de Albornoz, prometió públicamente apartarse del pecado y enmendar su vida; es decir, prometió separarse de doña Leonor de Guzmán, su muy amada favorita. Lo refirió el prelado al Papa y al obispo de Frascati y conocemos hoy la oración del soberano gracias al texto publicado por Diego Catalán.

En un pasaje de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* donde se narra la muerte a manos de los moros del *Princeps Militiae Toletanae*, Munio Alfonso, el cronista –de la segunda mitad del siglo XII– refiere que Dios le dejó perecer en la batalla, a fin de castigar el gran pecado que había

cometido al matar a su hija sorprendida yaciendo con un joven. Para los guerreros de la frontera de Castilla que peleaban sin descanso contra los islamitas, el gran Munio Alfonso no fué recompensado con la muerte martirial por el Todopoderoso; para ellos caer combatiendo frente a los enemigos de su fe era un castigo y no un premio del Altísimo. Y como castigo tuvieron siempre los cristianos sus grandes fracasos militares —a la cólera divina atribuyeron: Alfonso III, la conquista musulmana; Sampiro, la rota de Valdejunquera; el Seudo Silense, los terribles desastres de los días de Almanzor; la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, el fracaso de Coria y otras varias derrotas; y la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, el vencimiento de Alarcos.

¿Se generalizó luego la idea de que santificaba la muerte en la batalla contra el moro? Castro alega el testimonio de Ximénez de Rada, de Alfonso el Sabio y de Don Juan Manuel para sostener que la concepción islámica de la guerra santa triunfó entre los cristianos. Pero Castro, en lugar de citar las auténticas palabras del Toledano reproduce las de una traducción adobada de su *Rerum in Hispania gestarum Chronicon* y mutila después el pasaje de la Crónica General.

En la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) hubo al comienzo un instante difícil. Ximénez de Rada refiere así las palabras que cruzó entonces con el rey Alfonso VIII: "Aldephonsus nobilis, videns... quosdam plebeia vilitate quid deceat non curare, dixit omnibus audientibus pontifici Toledano: 'Archiepiscope ego et vos hic moriamur.' Qui respondit ei: 'Nequaquam immo hic praeualebitis inimicis.'" Y cuenta después que, ante el curso desfavorable de la lucha, el rey volvió a decirle: "'Hic Archiepiscope moriamur, tales enim in tali articulo mors non dedecet.' Et ille: 'Si Deo placet corona victoriae, non mors insistat: Sin autem aliter Deo placuerit, vobis commori omnes communiter sumus parati.' In ius autem omnibus (testificor coram Deo) nobilis Rex non mutauit vultum, nec gestum."

Los redactores de la Crónica General alfonsí se limitaron a traducir así al Toledano: Durante el primer momento de peligro, "el muy noble rey don Alffonsso... dixo all arçobispo... oyendolo todos: 'arçobispo, yo et uos aqui morremos'. Et respondiol essa ora ell arçobispo: 'sennor, fiemos en Dios, et mejor sera; ca nos podremos mas que nuestros enemigos, et uos los uençredes oy". Y cuando el rey quiso meterse en la batalla y le aconsejaron que guardase el regimiento de la hueste: "Estonçes dixo el noble rey de cabo al arçobispo: 'arçobispo, aqui mueramos, ca tal muerte conuiene a nos, et tomarla en tal articulo et en tal angostura

por la ley de Cristo: et mueramos en el.' Respondio ell arçobispo: 'sennor, si a Dios plaze esso, corona nos uiene de victoria, esto es de uençer nos: et non de muerte nin morir, mas ueuir; pero si de otra guisa ploguiere a Dios, todos comunalmientre somos parados pora morir conuusco, et esto ante todos lo testigo yo, pora ante Dios."

No creo que nadie pueda ver en estos diálogos la menor alusión a la muerte martirial de los cristianos en la lucha contra el moro. Es muy dudoso que aludiera a ella el poco escrupuloso traductor del Toledano —desfigura de tal manera el relato del Arzobispo que en ningún caso puede suponerse a éste traduciéndose a sí mismo—, pues la frase que pone en labios de don Rodrigo: "Señor, si a morir fuere, todos seran conuusco al paraiso" puede referirse al estado de gracia en que se hallaban después de haber confesado y comulgado. Y otro tanto puede decirse de las palabras que la Crónica General atribuye a Garci Pérez de Vargas en el levantamiento del sitio de Martos.

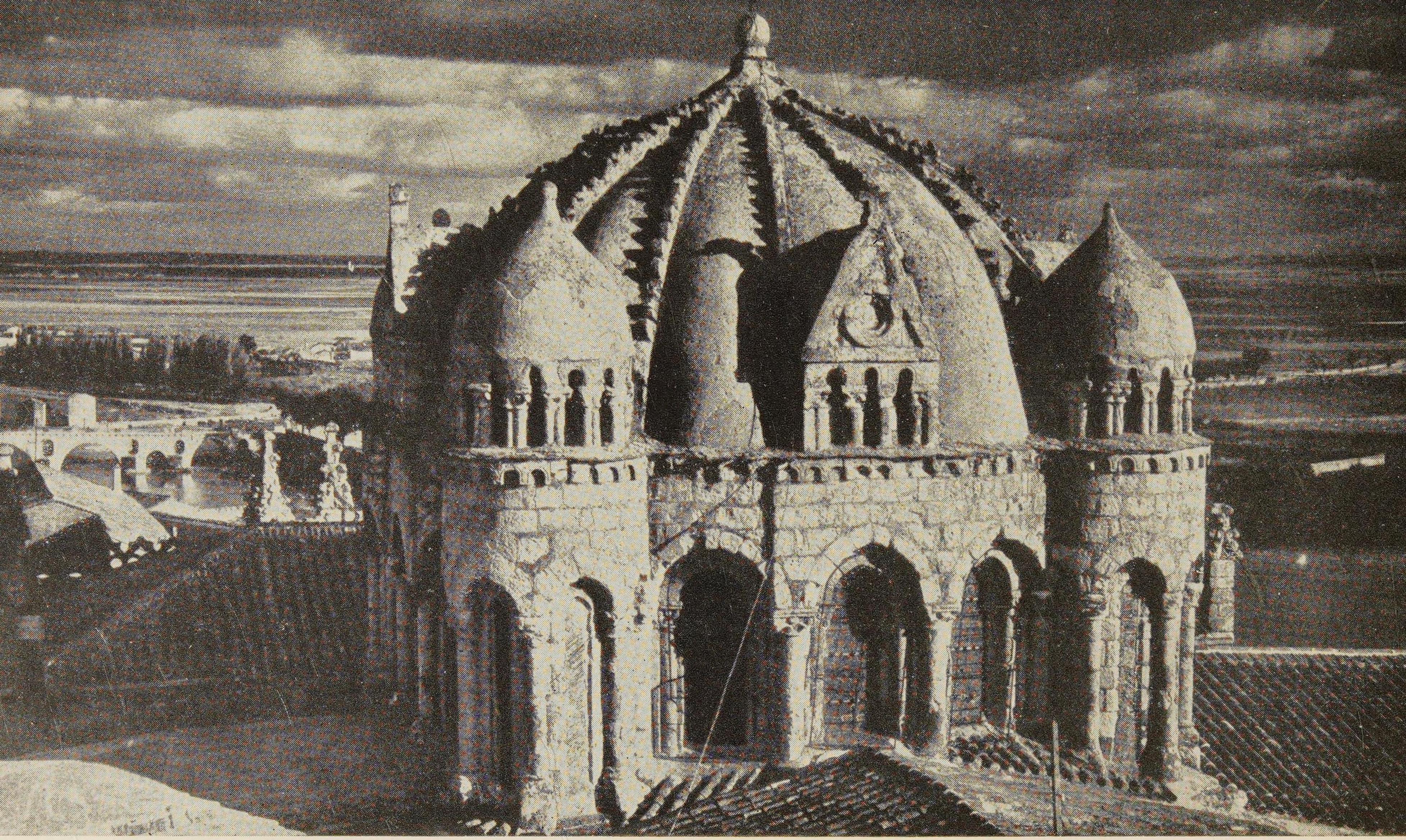
Y Diego Catalán Menéndez-Pidal ha señalado cómo Castro ha deducido la recepción de la idea martirial mahometana en el *Libro de los Estados*: "De una cita fragmentaria del razonamiento de don Juan Manuel." Dice éste en verdad: "Non debedes creer que todos los que mueren en la guerra de los moros son mártires nin sanctos; ca los que allá van robando et forzando las mujeres et faciendo muchos pecados et muy malos, et mueren en aquella tierra, nin aun los que van solamente por ganar algo de los moros ó por dineros que les dan ó por ganar fama en el mundo, et non por entencion derecha et defendimiento de la ley et de la tierra de los cristianos, estos, aunque mueran, Dios que sabe las cosas escondidas, sabe lo que ha de seer de estos tales; ca muchos pecadores han tal dolor de sus pecados á la hora de la su muerte, que les ha Dios merced et los salva... et aun de los pecadores que mueren et los matan los moros, muy mejor speranza deben haber de su salvacion que de los otros pecadores que non mueren en la guerra de los moros; lo cierto es que todos los que van á la guerra de los moros et van en verdadera penitencia et con derecha entencion, toviendo que pues Señor Jesucristo murió por redimir los pecadores, que es de buena ventura si él muere en defendimiento et ensalzamiento de la sancta fe católica; et los que así mueren sin dubda ninguna son sanctos et derechos mártires, et non han ninguna otra pena sinon aquella muerte que toman; et aunque non mueran por armas, si tal vida pasan en la guerra de los moros, aunque por armas non mueran, la laceria et los trabajos et el miedo et los peligros et la buena entencion et la buena voluntad los facen mártires; ca si quier

el sancto et el bienaventurado rey don Fernando, abuelo de don Johan, aquel mio amigo, cierto es que en su vida fué sancto et fizo muchos miraglos, et como quiera que por armas non murió, tanto afan et tanta laceria tomó en servicio de Dios, et tantos buenos fechos acabó, que bien le deben tener por mártir et por sancto por las sus buenas obras, et por la su buena entencion que habia, siempre venció et acabó cuanto quiso. Et todos los que con esta entencion van contra los moros, siempre vencen et son bienandantes, et aunque los moros los maten, siempre ellos fincan vencedores."

Me parece difícil de avenir la tajante tesis islámica que convertía en mártires a cuantos morían peleando contra los enemigos del Islam, cualquiera que fuese su conducta antes y en la guerra, y sólo a los que en ella perecían, con las ideas de don Juan Manuel, para quien sólo se santificaban en la lucha contra el moro los que caían en verdadera penitencia; se santificaban como ellos los que en ella sufrían lacerías y trabajos y peligros aunque no muriesen combatiendo; y los pecadores únicamente podían tener mejor esperanza de perdón si sucumbían en la batalla que si morían fuera de ella. Como Diego Catalán señala con razón, el nieto de San Fernando intentaba poner los puntos sobre las íes frente a la errónea fe en la muerte martirial de los combatientes que caían peleando contra el moro. No; ni Ximénez de Rada, ni Alfonso el Sabio, ni don Juan Manuel creían en la muerte martirial de quienes sucumbían luchando contra los musulmanes. Tal vez acabaron creyendo en ella algunos cristianos menos cultos. No se habría alzado contra tal error, en el *Libro de los Estados*, el nieto de San Fernando, si no hubiera aparecido entre el pueblo de su tiempo. Pero esa fe –también creía en la muerte martirial el despensero de Joinville, cronista de San Luis, como Castro recuerda– estaba contradicha –como en Francia– por la clerecía y por los grandes; recordemos cómo en la batalla del Salado (1340) a la que asistió don Juan Manuel, del rey abajo todos se prepararon a morir en gracia de Dios y recibiéndole en su pecho; porque no creían, claro está, en las consejas, aceptadas tal vez por algunas gentes de la frontera, en diario contacto pugnaz con los mahometanos.

La idea islamita de que la muerte en batalla equivalía a la muerte santificante del martirio también prendió en Francia. En las Historias del obispo Glaver y en la *Chanson de Roland* se registra más de una vez; y Castro no se ha aventurado a deducir de tal registro ningún corolario sobre la aceptación más allá del Pirineo de las concepciones muslimes sobre la guerra santa.

Para que hubiese triunfado la fe en la muerte martirial habría sido



53. – Cúpula de la catedral románica de Zamora (1151-1174). Se descubren en ella influencias orientales. Zamora fué repoblada por mozárabes toledanos, pero en el siglo IX. Ningún testimonio atestigua influencias de Al-Ándalus durante el siglo XII en tierras zamoranas. La cúpula recuerda construcciones de la cristiandad oriental. ¿La edificaría algún artista del Oriente cristiano, viajero o emigrante en España?

54. – Las ciudades cristianas nacidas o restauradas en la guerra contra el moro eran a la par fortalezas y templos. En ninguna se muestra más clara que en Ávila tal síntesis. He ahí el ábside de la catedral abulense — el Cimorro (siglo XII). Almenado y defendido por un rosario de matacanes y troneras, constituye el torreón más fuerte del recinto murado. Se afirmaba así el cristianismo militante y la religiosidad vasallática de los españoles.

preciso que las minorías cultas del país hubiesen aceptado la idea básica de la santidad de su guerra contra el moro; es decir, de que combatían por cumplir un precepto religioso, como luchaban los muslimes. Y esa idea no fué nunca recibida por la cristiandad peninsular. Desde los días iniciales de la Reconquista hasta sus postrimerías, los cristianos tuvieron conciencia de que luchaban por la recuperación del solar nacional, que los islamitas detentaban.

El llamado Albeldense escribió: "Los sarracenos ocupan España y se apoderan del reino de los godos, que hasta hoy en parte poseen. Con ellos combaten a diario, día y noche, los cristianos. Pero no han podido tomarles España por entero." Y en el siglo XIV don Juan Manuel dijo: "Ha guerra entre los cristianos et los moros, et habrá, fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas."

Pero la reconquista del solar nacional implicaba la guerra contra el enemigo de Cristo y de su Iglesia y ello daba matiz religioso a la contienda. Se combatía de continuo invocando el auxilio divinal y confiando en él.

Para obtener la celestial ayuda se imploraba al Altísimo antes de la batalla. Así se relata en la *Chronica Adefonsi Imperatoris* la preparación de las milicias de Toledo, Ávila y Segovia para enfrentar a los emires almorávides de Córdoba y Sevilla: "Todos arrodillados, se dirigieron al Señor diciéndole: "Oh Jesús Nazareno que por nosotros fuiste crucificado y por nosotros derramaste tu sangre, he aquí a los almorávides y a los islamitas de España, enemigos tuyos y nuestros, reunidos contra nosotros para perdernos; compadécete y sálvanos. Oh magna Virgen entre las vírgenes, intercede por nosotros cerca de tu hijo Nuestro Señor Jesucristo; si nos librases (del peligro), de todo lo que nos diste o nos dieres daremos el diezmo a tu iglesia de Toledo. Santiago, apóstol de Cristo, defiéndenos en la batalla para que no perezcamos en el tremendo desafío *—judicio—* de los sarracenos."

Ni siquiera era lícito enorgullecerse con el triunfo conseguido; Dios castigaba tal engreimiento. El autor de la *Crónica latina de los reyes de Castilla* explica así la peste que diezmó a los cristianos durante el asedio de Úbeda que siguió a la victoria de las Navas de Tolosa: "Occulta quidem sunt iudicia dei. Ffortase aliquid elatonis et superbie contraxerunt xpiani ex uictoria supradicti belli cum soli deo non sibi atribuere debuissent."

Y para agradecer a Dios el favor recibido, se cantaba el *Te Deum laudamus* en el mismo campo de batalla — por Ximénez de Rada sabe-

mos que así se hizo después de la victoria de las Navas de Tolosa; al regresar de la campaña se daban gracias al Altísimo en la iglesia matriz de la ciudad de donde la hueste había partido; y se alababa a Nuestro Señor con palabras como estas que Alfonso VII pronunció en Toledo al conocer la victoria de Munio Alfonso y de las milicias concejiles sobre los "reyes" de Córdoba y Sevilla: "Benedictus sit Dominus Deus omnium creator, terribilis et fortis, iustus et misericors, qui solus est rex bonus, solus praestans, solus iustus, omnipotens et aeternus, qui vos liberavit de gladio istorum regum."

Los musulmanes eran a la par enemigos de Cristo y suyos — recordemos la oración de las milicias toledanas, abulenses y segovianas antes de pelear con los emires de Sevilla y de Córdoba: *O Ihesu Nazarene... ecce Moabites et Agareni, inimici tui et nostri.* Sólo era posible vencer con la ayuda de Dios, que daba victorias y derrotas a su grado, en premio o en castigo. Era preciso implorarle, *flexibus genibus,* antes de pelear; e implorar también a María, a quien se atribuía el botín alcanzado — recordemos la oferta a la Virgen del diezmo *ex omnibus quae nobis dedisti aut dederis*; y a Santiago, *Miles Christi.* Si la guerra contra el moro no era una guerra santa equiparable a la que obligaba a los mahometanos, con exactitud la calificó don Alonso de Cartagena de guerra "divinal", en texto que Castro ha sido el primero en destacar.

El calificativo me parece preciso y exacto. Ni guerra santa como la entienden todavía los muslimes, ni cruzada como la entendió la cristiandad occidental durante los siglos XI al XIII. Porque si no se realizó en cumplimiento de un precepto canónico, como la guerra santa islámica, tampoco se llevó a cabo con fines religiosos, como se acometieron las cruzadas. Ni se luchó porque Dios lo ordenara, ni sólo para la mayor honra y gloria de Dios. Ni se buscó la extensión de un credo religioso por la espada, ni la pura batalla contra pueblos de fe diferente. Guerra divinal porque no puede equipararse sin embargo con las otras contiendas que conoció Europa durante el Medioevo.

Durante siglos, la lucha contra los islamitas españoles no fué una empresa de minorías señoriales, como fueron a la sazón las más de las guerras en la Europa de Occidente, sino que constituyó una tarea nacional en la que participaban las masas populares. Y no se peleó por intereses dinásticos, por apetitos o ambiciones comarcanos o por odios o sañas familiares, como se combatió allende el Pirineo, sino por la libertad del reino y de la Iglesia.

No se luchaba por mandato divino pero se batallaba por el Altísimo

tanto como por la reconquista y por la libertad del solar nacional. Los guerreros cristianos no peleaban en cumplimiento de un precepto religioso ni confiados en la muerte martirial, pero luchaban con los enemigos de su Dios. Para defender su libertad y su vida y las de sus mujeres y sus hijos, tanto como para salvaguardar la libre práctica de su religión en sus iglesias y en su hogar. Y tanto para ganar la vieja tierra hispana, hacía siglos conquistada por los infieles sarracenos, como para llevar la fe de Cristo hasta las fronteras extremas de la patria irredenta.

La guerra divinal constituyó una fuerza histórica de enorme eficacia en la forja de la sensibilidad religiosa española medieval y, por ende, en la forja de la pura españolía; una fuerza que nunca les habría brindado la auténtica aceptación de la idea islámica de la guerra santa. La diferente intensidad y duración del carácter divinal de sus empresas bélicas contribuyó incluso a diferenciar y a matizar las diversas regiones de España. Porque Galicia quedó casi alejada de ella desde fines del siglo IX y porque Cataluña, a partir del siglo XI, primero simultaneó con la guerra divinal muchas contiendas humanales allende el Pirineo y, desde las Vísperas Sicilianas, vertió todo su activismo en empresas de mera proyección cisceleste, no obstante el hispanismo radical de Cataluña y de Galicia, no tuvieron la misma sensibilidad religiosa que la España central. Iremos viendo cómo lo divinal de la contienda influyó de modo decisivo en la cristalización de la forma hispánica de vida.

2. *Temor de Dios*

Pudo acometerse esa guerra "divinal" porque los españoles del septentrión se sintieron firmes en la cristiana concepción energética de la Divinidad, alzada sobre el temor de Dios y la confianza en Su auxilio permanente. Lo divinal de la contienda afianzó luego esas dos raíces de la religiosidad peninsular. Para los cristianos de la cuna cántrabro-astur de España y de las marcas de esa zona germinal de lo español —Galicia y Vasconia— Dios estaba con ellos en todos los instantes de su vida, dirigiéndolos, alentándolos, sosteniéndolos, impulsándolos.

Importa llamar la atención sobre el error de Castro al declarar singularidades del Islam doctrinas que aparecen antes en el cristianismo. Esa tesis le induce a atribuir a influencias islámicas posturas cristianas de los peninsulares enlazadas con la tradición religiosa de la cristiandad. No sólo para los musulmanes "es Dios el hacedor de las más mínimas cosas

que realizamos y que acontecen", como Castro quiere. Jesús declaró que el Todopoderoso cuidaba hasta de los lirios del campo (San Mateo, VI, 26 y San Lucas XV, 24). San Pablo dijo a los atenienses que el Dios desconocido estaba dando "a todos la vida y el aliento y todas las cosas", "dentro de Él vivimos, nos movemos y existimos", añadió. En su Epístola a Timoteo el mismo San Pablo escribió que Dios dignificaba todas las cosas. En la dirigida a los filipenses declara: "Dios es el que obra en vosotros por un efecto de su buena voluntad no sólo el querer sino el ejecutar." En la enviada a los corintios registra el cuidado de Dios hasta por las cosas viles. Y esa doctrina de eterna creación fué recogida y desenvuelta por los Padres de la Iglesia y se derramó jubilosa hasta la religiosidad popular: los cristianos han creído siempre que "no se mueve la hoja del árbol sin la voluntad del Señor". Antes que en el Islam y como en el Islam, en el cristianismo, lo máximo y lo mínimo se halló sostenido y visitado por el Todopoderoso.

En la primera mitad del siglo XIII Berceo puso en labios de Santo Domingo de Silos esta oración:

> Tu goujernas las uestias por domar e domadas,
> das çeuo alas aues menudas e granadas,
> Por Ti crian las mjesses, fazes las espigadas,
> Tu ceuas las lonbrizes que yazen soterradas.

Esa fe en la acción decisiva de la divina voluntad triunfó de continuo a lo largo de la historia medieval de la cristiandad peninsular. Su azarosa pugna con el Islam arraigó tal creencia en las minorías y las masas de los distintos reinos cristianos españoles. Dios cambiaba la suerte de las armas y el curso de la vida de los hombres, según juicios inescrutables pero definitivos. De sus justas decisiones dependía cada hora el hilo del destino.

Castro niega que en el Islam cuenten las causas segundas porque Alá, en su eterno crear, es la causa primera de todo. Pero basta leer cualquier crónica hispano-árabe para advertir su error al juzgar a los musulmanes españoles penetrados de esa idea.

Si los cristianos atribuían al favor o a la ira de Dios triunfos y desastres, los muslimes de Al-Ándalus refirieron muchas veces con placer las maniobras estratégicas o tácticas que les dieron la victoria, y con frecuencia explicaron sus derrotas por traiciones o errores humanos. Y en las páginas de sus crónicas e historias se registran, con puros acentos de occidentalidad, crisis dinásticas, carreras políticas, medros, caídas... His-

toriadores y cronistas musulmanes descubren los cálculos racionales y las emociones y pasiones de los hombres —audacias, ambiciones, flaquezas, heroísmos, apetitos, temores, amores, sañas— y el error, el acierto o el azar que decidieron de la suerte de la comunidad y de la suerte de los individuos.

Los cristianos combatieron invocando de continuo el auxilio celestial y en él confiados: "Spes nostra Xpistus est", hizo ya decir a Pelayo en Covadonga, su nieto el rey cronista Alfonso III. "Protegente diuina clementia inimicorum terminus quoddidie defecit et eclesie Domini in majus et melius crescit", escribió el autor de la *Crónica Profética.* "Adjuvante Deo", ganó Ramiro II la batalla de Simancas, según los *Anales Castellanos I^os^*. "Dei miserationi" levantaron cabeza los cristianos después que la muerte de Almanzor les liberó de su terrible espada, se lee en la llamada *Historia Silense.* "Divina opitulante clementia", venció el Cid en Cuarte a los almorávides, se dice en la *Historia Roderici.* "Uirtute domini nostri Ihesu Christi" fueron vencidos los almohades en las Navas, según la *Crónica latina de los reyes de Castilla.*

del Altísimo las victorias cristianas. Otro tanto pensaban los juglares y los cronistas laicos. Muchas veces descubre su fe en el auxilio divinal el

Y no sólo los clérigos autores de estas crónicas atribuían a la ayuda cantor del Cid. Hace exclamar a éste al enviar a Castilla a Alvar Fáñez de Minaya después de la toma de Alcocer: "Dios nos valio — e vençiemos la lid." Por su cuenta escribe más tarde:

> Ayudól el Criador, — el señor que es en çielo.
> Él con todo esto — priso a Murviedro;
> ya vidíe Mio Çid — que Dios le iva valiendo.

Y cuando refiere el diálogo de Rodrigo y Jimena tras la gran victoria ante las torres de Valencia, hace decir al Campeador: "Esto Dios lo quiso con todos los sos santos."

Y en la caballeresca *Crónica de la repoblación de Ávila* se lee, por ejemplo: "Quando el miramamolín vino a zercar a Talauera e se mouió dende e vino a Escalona, el rrey don Alfonso que estaua en el rreal sobre Bayuela embio a don Yagüe adalid de Auila e diez caualleros con él que fuesen tomar lengua de los moros. E quando fueron çerca del porteçuelo de Paredes dexó don Yagüe el adalid la otra compaña e subió a la atalaya, e en legando suso afrontose con doze caualleros de moros e començaron de ferir en él e él defenderse quanto pudie, e en esto estando legaron los otros compañeros e ayudolos Dios en guisa que mataron los siete de los moros e prissieron los otros çinco; en tal guissa aduxeron lengua al

rrey don Alfonso, pero escapó ende don Yagüe el adalid con nueve golpes."

Queda probado que los cristianos juzgaron castigos del Altísimo sus grandes fracasos militares; la derrota de Valdejunquera, los desastres de los días de Almanzor, la humillante jornada de Alarcos fueron atribuídos por Sampiro, el Seudo Silense y la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, a la cólera divina. Cuando se cambiaba la suerte de las armas por un feliz azar, pasaban a la cuenta de la Providencia el trueque inesperado; por enviado de Dios tuvieron al pastor o "conejero" que en las angustiosas vísperas de la batalla de Las Navas de Tolosa señaló a los cristianos el paso por donde podían ascender a la montaña sin ser molestados por la hueste almohade. A la ira del Eterno achacaban incluso sus querellas intestinas y los actos iniciales en que cifraban las causas de sus males; el autor de la *Crónica latina de los reyes de Castilla* juzga castigo celestial por los pecados de la comunidad la división del reino por Alfonso VII entre sus hijos Sancho y Fernando.

Aunque naturalmente los islamitas no dudaban de la intervención decisiva de Alá en el curso de su vida, consta que cronistas musulmanes, andaluces o marroquíes, explicaron con frecuencia las derrotas de los suyos como resultado de traiciones. A traiciones atribuyeron: el desastre de Zamora (901), Al-Razi; la rota de Simancas (939), el *Ajbar Machmu'a*; el fracaso de Santarén (1134), Al-Marraquxi; y la derrota del 'Uqab (Las Navas, 1212), el Anónimo de Copenhague, es decir el *Bayan al-Mugrib*, y otros no pocos textos.

Con frecuencia también descargaron la culpa de sus desastres en la cobardía de algunos jeques o de algunos contingentes: Así explicaron: Sahib al-Sala el fracaso del sultán Abu Ya'qub ante Huete; e Ibn 'Idari, la conquista de Silves por Alfonso Enríquez, la de Almenara por Alfonso VIII y otras muchas derrotas almohades.

A veces atribuyeron su vencimiento a enfermedades o accidentes naturales. Y en ocasiones ora se detuvieron a referir anécdotas que, o no rimaban con un gran fervor religioso, o descubrían su fe en la auténtica acción de los humanos errores y de los humanos aciertos en el curso de la guerra y de la vida.

En lo más recio de la jornada de Zalaca, Al-Mu'tamid redactó estos dos versos dirigidos a uno de sus hijos, enfermo en Sevilla:

"Ô Abu Haxim, les tranchants des sabres m'ont tailladé! Et pourtant j'ai su résister en cet enfer ardent!"

"Je me rappelle ta chère petite personne parmi ces tourbillons de poussière et c'est ce souvenir qui m'empêche de fuir."

Y Al-Himyari que recoge esta noticia —comparemos el pensamiento de Al-Mu'tamid en Zalaca con el de Alfonso VIII en Las Navas— traza un relato enteramente occidental de la batalla.

Otro tanto hizo Ibn Alkama al referir la victoria del Cid ante los muros de Valencia. Alá no juega ningún papel en el combate cuyo proceso se explica por vías de razón. Cuenta después, que Yusuf ibn Taxufin se irritó contra el jefe del ejército vencido, sobrino suyo, porque atribuía la derrota a su falta de energía y a su abandono apresurado del campo de la lucha. "Le neveu du monarque —añade el cronista hispano-musulmán— voyant son oncle persister dans sa rancune contre lui et les généreaux qui l'accompagnaient chercha à se concilier sa bienveillance et attribua son échec à a la Providence et à un arrêt prédestiné de Dieu." Huelgan los comentarios sobre el interesado endoso a Alá de la responsabilidad del vencimiento y sobre la falta de fe de Ibn Alkama en ella.

Para celebrar la victoria almohade sobre las milicias abulenses se celebró una adulatoria justa poética en Sevilla ante el califa almohade. Según Sahib al-Sala uno de los oradores "atribuyó esta gran victoria y excelente nueva al jaque Abu Hafs, pues a su presencia fué debida la derrota de los infieles y merced a sus planes exaltó Dios su religión". Huelgan también los comentarios.

En un día "de estrellas aciagas" combatieron los almohades en Las Navas según el "parte oficial" del desastre, reproducido por Ibn 'Idari en *Al-Bayan al-Mugrib*. Como el sobrino de Yusuf ibn Taxufin después de su derrota por el Cid, Ibn 'Ayyas endosó la del 'Uqab a la voluntad del Clemente y el Misericordioso.

Ningún desastre fué sin embargo atribuído por los historiadores islamitas a la cólera de Alá por los pecados de los hombres.

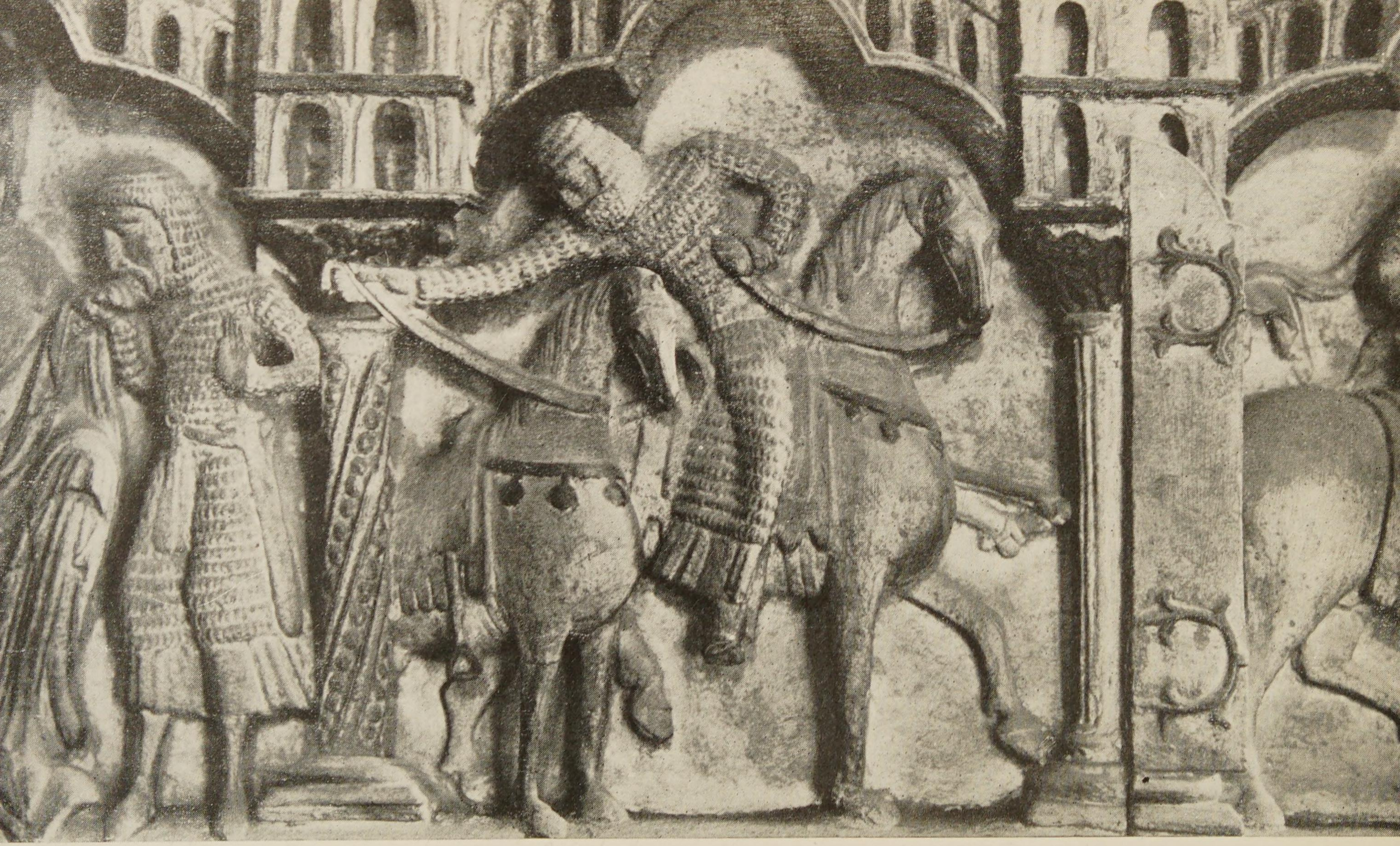
Me sería fácil alegar otros numerosos testimonios narrativos y documentales en prueba de que los cristianos españoles parecían fiar de continuo en la divina voluntad y parecían atribuirle acción decisiva en su vida de todas las horas; y no me sería difícil acumular nuevos testimonios para demostrar cómo los islamitas de Al-Ándalus descubrían a cada paso su confianza en su propio esfuerzo y en su propia conducta. Los últimos eran hispanos de raza y por tanto occidentales de temperamento y, en consecuencia, echaban agua al vino de la teorética religiosa del Islam y discurrían con frecuencia como los otros hombres de Occidente. Y se hallaban los cristianos en tan angustiosa situación que, no obstante su occidentalidad, sólo en las fuerzas celestiales podían confiar para salir de aprietos. Esa zozobra les suscitó un vivacísimo temor de Dios.

Las dos supercherías que atribuyeron poderes curativos a los reyes Capetos y a los soberanos normados de Inglaterra, con fines políticos, llevan a Castro a afirmar: "Francia e Inglaterra iniciaban su vida ancladas en intereses humanos." La conclusión es desmesurada e inexacto el contraste que con ella quiere establecer entre lo hispano y lo occidental de allende el Pirineo. Al dotar de poderes taumatúrgicos a los monarcas de ambas orillas del Canal de La Mancha, Castro reconoce que "se daba una inyección de cielo a realidades puramente humanas". La misma divinal inyección —sigamos la atrevida metáfora de Castro— recibía la cristiandad peninsular con la intervención de María, de Santiago o de cualquier otro patrono celestial en la arriscada batalla contra el moro. Y la defensa del reino no era asunto menos político y humano que el aseguramiento de las dinastías capeta o normanda.

Las diferencias entre las posturas frente a la divinidad a uno y otro lado de los montes Pirineos enraizan en el distinto estilo vital de las dos comunidades históricas y en su diversa constitución política y social. Los hispanos distinguían con nitidez lo humano de lo divino, creían con fe profunda y firme, contaban con hallarse siempre bajo la mirada de la providencia y siempre confiaban en el auxilio celestial. Pensaban con San Pablo que Dios daba vida y aliento a todas las cosas y que vivían y se movían según la divina voluntad y admitían también, claro está, la realidad del milagro. Pero precisamente por el dramatismo de su vida, en que se jugaban con frecuencia sus destinos en su bárbara lucha contra los musulmanes, tenían clara idea de su pequeñez frente a la omnipotencia de Dios y un acendrado y temeroso respeto de la majestad del Altísimo, que otorgaba victorias o derrotas en premio o en castigo de la conducta de los príncipes, o en premio o en castigo de las virtudes o pecados de los diversos estamentos de la monarquía. Y naturalmente, por su angustiado temor de Dios, jamás se habrían atrevido a inventar la impostura del poder taumatúrgico de un hombre pecador, aunque en tal farsa hubiera estribado la salvación de una hora crítica del reino. Tras ella, la venganza divina podía castigar el sacrilegio, en el azaroso juego de la guerra continua contra el moro.

Los castellanos eran realistas; queda explicado por qué y cómo. El rey era para ellos un hombre y un hombre lastrado por vicios y pecados como cualquier hijo de vecino. Le seguían y servían porque era hijo y nieto de muchos soberanos que habían ido haciendo el reino en dura contienda contra los sarracenos y porque para sobrevivir era preciso obedecer a un caudillo que articulara la resistencia y el ataque. Pero el rey no vivía

55. – Escena realista del martirio de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, obra de un gran maestro (¿Frechel?) del siglo XII. Recuerda los realistas relatos martiriales del poeta hispano-romano Prudencio. ¿Habría nacido en España el escultor de San Vicente? ¿Se habría dejado ganar por el áspero y dramático realismo de los españoles? Por hispano o por hispanizado trabajó con extrema naturalidad, gran vitalismo y anticipos de tallista.



56. – El beso en la mano, rito de entrada en vasallaje, peculiar a los caballeros en España — con la única excepción de la feudalizada Cataluña. Rito de ruptura del vínculo vasallático, que entre nosotros no llegó siquiera a ser vitalicio. Y rito cortés de saludo y despedida ante reyes y señores. Del sepulcro de los santos Vicente, Sabina y Cristeta. Obra de un maestro —¿Frechel?— de avanzado el siglo XII. Basílica de San Vicente. Ávila.

en la cúspide misteriosa de una inaccesible majestad sino en contacto íntimo y frecuente con todos. Y era por ello imposible que encarnaran virtudes milagrosas en aquel capitán trashumante, siempre en camino por su reino, que participaba de sus aprietos y que, de vez en vez, tenía que correr y huir con ellos, vencido por los poderosos ejércitos islámicos.

El rey mismo sentía a la par su pequeñez ante la divinidad y la firmeza de su posición en el reino. El poder de los monarcas castellanos era infinitamente superior al de los soberanos Capetos en Francia y al de los príncipes normandos de Inglaterra. La organización feudal aprisionaba a aquéllos y reducía al mínimo la regia autoridad; y aunque era superior la de los reyes de allende La Mancha, no se hallaban en demasiado cómoda postura en un país ganado por la espada. A uno y otro lado del Canal, para afirmar su precaria posición, los soberanos necesitaban de una inyección de cielo que no precisaban los monarcas castellanos al sur del Pirineo para asegurar su crédito ante el pueblo. Y la convicción de la seguridad y firmeza de su regia potestad —renunciaron desde mediados del siglo XII a la sagrada unción que rodeaba su poder del halo de lo divinal— y la certeza de su pequeñez e insignificancia ante la majestad de Dios, a la par hizo innecesarias las supercherías ultra-pirenaicas e hizo a los reyes sentir repugnancia por farsas para ellos sacrílegas.

Como los franceses de fines del siglo X o los normandos de la segunda mitad del XI, los castellanos ponían calor y hasta pasión en la defensa de los intereses terrenales. El mismo San Fernando defendió con tal tozudez los derechos de la corona frente a la diócesis de Osma, que hubo de provocar la airada intervención papal. Pero, por lo azaroso de su inquieto destino, ni el pueblo cristiano español, transido de realismo y de fe, podía admitir una impostura semejante a la ideada en socorro de las dos realezas de más allá del Pirineo y de más allá del Canal, ni la realeza castellana, siempre a merced de la merced divina, podía arrogarse un atributo de la divinidad: su poder milagroso. A uno y otro lado del Pirineo se creía en el milagro; Castro parece olvidarlo al hablar sólo de la fe hispana en los celestes prodigios. Pero en la Península, porque se necesitaba a toda hora del auxilio divinal para salvar los intereses terrenales —la vida libre de la comunidad estaba en peligro con frecuencia—, se temía demasiado a Dios para idear una farsa parecida a la que inventaron en Francia e imitaron luego en Inglaterra. No; no es lícito contrastar la supuesta devoción de los ultrapirenaicos por intereses ciscelestes con el hipotético desdén, por ellos, de los cristianos de España. Cabría, a la inversa, concluir que fueron éstos los que con más claridad distin-

guieron los intereses humanos de los divinos y los que con más pasión y angustia acometieron la defensa de aquéllos. Con tanta que, como Castro reconoce, anclaron su vida sobre el pedestal de la hombría, hasta llegar a ser antes que nada hombres enteros.

Creyeron en la milagrosa continua interferencia del Altísimo en la vida de la comunidad y de los individuos. Temieron a Dios intensamente. Procuraron tenerle propicio con ofertas y promesas. Pero su hombría los movió a confiar en su celeste auxilio sin descuidar su propio terrenal esfuerzo — "A Dios rogando y con la maza dando", habría podido ser el lema de su vida. Los llevó a enfrentarle de palabra y aun de hecho y a enfrentar con frecuencia a sus representantes. Y los empujó a las veces hasta el sacrilegio y la blasfemia.

3. *Entre cielo y tierra*

La naturaleza "divinal" de la guerra contra el Islam, conjugada con la ancestral pasión hispana —recién reactivada por la juvenil barbarie gótica— explican de manera precisa y coherente las singularidades de las concepciones religiosas de los españoles. Toda prolongada contienda exterior engendra verdaderos estados patológicos del alma de los pueblos a quienes toca padecerla. Cuando tal guerra se dobla en batalla por una fe o por un ideal, de tal modo se agigantan sus proyecciones en la psiquis popular, que llegan a provocarse verdaderos casos de histeria colectiva. Y el dramatismo de los resultados de una larga lucha exterior, a la par nacional y religiosa, puede llegar a crear una estructura funcional de rasgos más o menos perdurables, cuando recibe su impacto permanente una comunidad histórica, por su tradición temperamental propicia a las más violentas exaltaciones y arrebatos. La historia europea, incluso la que todos hemos vivido, justifica estas afirmaciones.

No se requiere por ello gran esfuerzo para imaginar el rumbo que impusieron a la historia religiosa los largos siglos que duró la reconquista. Hasta la caída del califato la lucha fué áspera y brutal. Cuando el gobierno cordobés se hundía temporalmente en la impotencia y no podía proseguir sus embestidas contra tierras cristianas, atacaban éstas con frecuencia los islamitas fronterizos; y si la iniciativa de la guerra escapaba a los muslimes, los cristianos pasaban de la defensiva angustiada a la ofensiva audaz, y continuaba la batalla. Desde el aseguramiento de la dinastía Omeya en Córdoba, el reino asturleonés, embrión de España, y

Castilla especialmente, no conocieron una década de paz. No cabía ningún compromiso. Y la contienda acarreaba a los cristianos asolamientos, fieros males y humillaciones vergonzosas.

Los ismaelitas —así les llamaban los cristianos— entraban el país a sangre y fuego. Las iglesias y los monasterios eran arrasados y las comunidades religiosas pasadas a cuchillo. Los habitantes de las ciudades o de los campos, si caían prisioneros, eran vendidos como esclavos en los mercados andaluces. Hasta condes y obispos morían cautivos en las mazmorras cordobesas. Y varios soberanos de León y de Navarra hubieron de enviar a sus hermanas al harén del odiado Almanzor. ¡Duros tiempos! ¡Y así tres siglos! ¡Tres siglos de enconada guerra nacional y religiosa, de bárbara contienda devocional y popular! ¡Tres siglos! ¡Larga y angustiada época de lucha exterior y "divinal"! ¿Cómo dudar de que tras ella quedara marcada perdurablemente el alma comunal española?

La sociedad y el reino asturleoneses habían nacido, cuajado y medrado en feroz pugna con gentes de fe diferente. La vida se centró al cabo en torno a la fe y el apetito de salvación primó sobre todo apetecer; la creencia se saturó de esencias bélicas, arraigó una concepción vasallática de las relaciones del hombre con Dios, el activismo extrovertido triunfó sobre el íntimo fervor en las prácticas piadosas, cesaron las disidencias y las polémicas en torno a la doctrina por la que se luchaba y se moría, con disciplina de tipo castrense se obedeció al Papado, la clerecía adquirió enorme fuerza económica y política —usó a la par el "báculo y la ballesta"—, se toleró de mala gana al islamita y al hebreo o se polemizó con saña contra ellos y hasta en el léxico se dejó sentir la proyección singular de la singular religiosidad nacional.

Se vivía en ambiente de encendido fervor. todo se esperaba o se temía del cielo, y no sólo pensando en el trasmundo donde la gloria y el infierno constituían la máxima esperanza o la máxima angustia; se esperaba y se temía todo también del cielo en este valle de lágrimas en que transcurría la diaria existencia. Se temía la cólera divina que enviaba sequías y tronadas, hambres y pestes, las discordias civiles que asolaban la tierra y más aun la terrible riada sarracena. Se esperaban la cosecha ubérrima, los trojes llenos, el ganado ahito, la alegre salud, la serena paz y la victoria contra los islamitas. Todo pendía del hilo delgado de la ira o de la gracia del Altísimo. Era necesario ganar Su voluntad mediante oraciones rituales, prácticas piadosas, fundaciones o construcciones eclesiásticas o mediante donaciones a los institutos religiosos. Era preciso evitar la cólera divina huyendo del pecado que la atraía sobre cada uno o sobre todos. Y si se

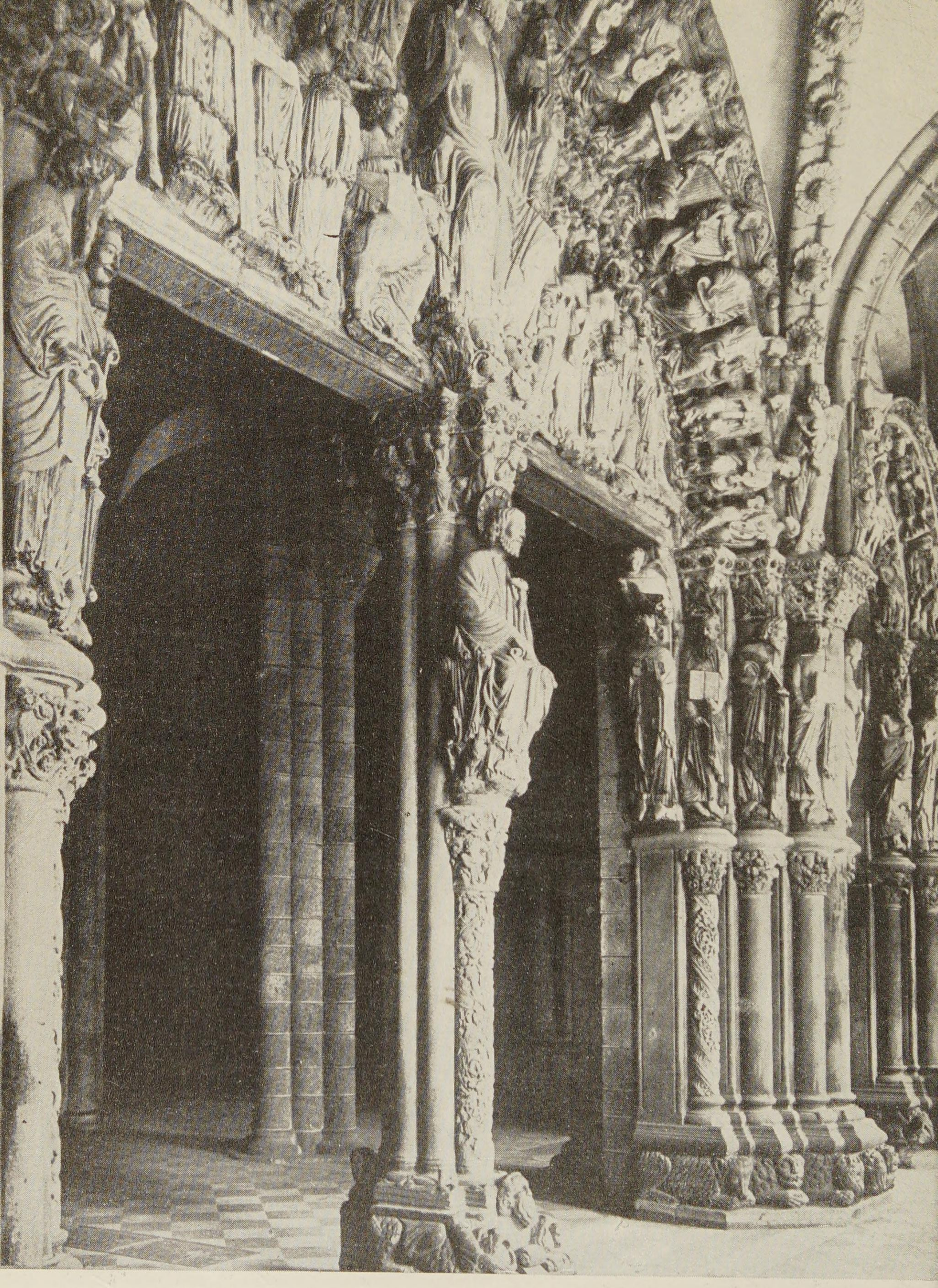
llegaba a caer en tentación, porque la carne es flaca y porque son invencibles enemigos la ambición, el orgullo, la envidia y la ira, y a la postre se pecaba contra Dios, era forzoso mendigar Su perdón humildemente, mediante duras penitencias o difíciles peregrinaciones y, sobre todo, mediante ofertas y mercedes a la Iglesia.

Corrían leyendas de milagros y prodigios: un monte se habría precipitado en Cosgaya, en la Liébana, sobre los musulmanes fugitivos de Covadonga; los palatinos que velaban el cuerpo de Alfonso I habrían oído una angélica voz que anunciaba su tránsito glorioso; unas luces misteriosas en un cerrado valle de Galicia habrían descubierto el sepulcro de Santiago; la voluntad divina habría permitido llegar a las costas de Asturias el arca de las reliquias; ángeles en figura de peregrinos, fingiendo ser plateros, se habrían ofrecido a Alfonso II para hacer una cruz maravillosa; numerosos anuncios proféticos habrían predicho reinando Alfonso III el fin próximo del poder musulmán en la Península; un toro bravo habría dejado sus astas en manos de un obispo de Compostela castigado injustamente por Bermudo II; Alvito, obispo de León, habría recibido en Sevilla un triple aviso nocturno de San Isidoro, indicándole dónde se hallaba su sepulcro.

La Iglesia necesitaba del Estado –y no empleo esta palabra metafóricamente, hubo una auténtica organización estatal en los reinos astur-leonés y leonés-castellano– y el Estado necesitaba también de la Iglesia. Ésta sabía bien que su suerte estaba ligada a la del rey, que hacía avanzar la reconquista y disponía de grandes extensiones de tierra y de una firme autoridad – la *iussio regis* que a todos obligaba. Y el Estado precisaba de la Iglesia para que, como delegada terrenal de la Divinidad, pudiera ser vehículo propicio que canalizase hacia el transmundo las angustiosas peticiones de auxilio que el pueblo de guerreros elevaba al Altísimo a diario; y para que al otorgar a la comunidad nacional, y a sus minorías dirigentes sobre todo, el perdón de sus pecados, pudiera apartar de sus cabezas la cólera celeste y por ende la derrota o cualquier otro género de castigos terrenales. Y de igual modo que la Iglesia y el Estado se interferían recíprocamente como en ningún país occidental, como en ninguno el pueblo todo y la clerecía toda vivían en tan estrecha relación, que el reino entero semejaba a las veces un solo y gran cenobio y la Iglesia no se alzaba de ordinario por cima de las apetencias y proyecciones vitales de las masas.

Con el mantenimiento de la paz pública y la prosecución de la guerra contra los islamitas, constituía fin primordial del Estado la restauración y la protección de la Iglesia. Los avances de la reconquista iban acompa-

57. – "La adoración de los magos" que preside la tumba de San Vicente y sus hermanas (siglo XII). Se juzga obra del mismo maestro de la fachada occidental del templo y de los relieves del sepulcro. En uno de ellos se retrató a sí mismo realizando su trabajo. Nacido en España, ¿se dejó ganar por el hispano centauricismo? ¿Fué influído por él, si no era español? ¿Le ganó el orgullo? Podía tenerlo por la magnitud de su obra. Con Frechel aprendió el maestro Mateo.



58. – La fe transporta las montañas. Creyeron los hispanos y los occidentales que en el extremo N. O. de España yacían los restos de un apóstol de Cristo y se produjo el gran milagro de las peregrinaciones. Entre los maravillosos frutos humanales que ellas nos legaron figura ese "Pórtico de la Gloria". Labrado por el maestro Mateo para la Catedral de Compostela, avanzado el siglo XII, constituye la obra maestra de la escultura románica española.

ñados de la fundación de nuevas sedes episcopales y jalonados con la fundación de nuevas iglesias y cenobios. Alfonso II creó el obispado de Oviedo en la ciudad que servía de capital a su serrana monarquía; sus sucesores restauraron las antiguas diócesis allí donde habían existido antes de la invasión muslim; trasladaron otras de Iria a Compostela y de Dumio a Mondoñedo y fundaron algunas: las de Valpuesta, León, Velegia, Zamora, Simancas...

Hipertrofiando la tradición hispano-goda los reyes creaban, delimitaban y suprimían diócesis, nombraban y deponían obispos, platicaban de asuntos eclesiásticos en las reuniones de su *palatium* e intervenían en tal forma en la vida de la clerecía que incluso se acudía hasta ellos si un monasterio declinaba moralmente o si algún monje huía del cenobio que habitaba.

Y si el Estado consagraba una gran parte de su actividad a la organización y regimiento de la Iglesia, ésta se mezclaba activamente en la vida pública de la comunidad. Obispos y abades eran convocados a las reuniones del *palatium regis*, que con la dinastía navarra empezó a llamarse *curia regis*; gobernaban *mandationes* o condados como *judices* o las regían como señores; se hallaban rodeados de infanzones que les servían como *milites*, allende el Pirineo llamados vasallos; poseían *inmunitates* o señoríos; recaudaban impuestos; ejercían notoria influencia personal cerca de reyes y magnates; mediaban en sus querellas políticas y personales; protegían a los caídos... Y no sólo intervenían en la vida política de la comunidad –de algunos se dijo: *regiam potentiam a regibus habebant*–, sino que acudían al ejército, a la guerra divinal sobre todo, pero también a las otras empresas militares a que el rey los llamaba, pues por los *honores* o señoríos, propiedad de sus iglesias o sus claustros, estaban obligados a acudir a la corte y al fonsado – sólo se liberó de tal deber Gelmírez y de él se dijo sin embargo: *baculus et ballista*. He examinado todas estas cuestiones al estudiar el origen de las instituciones medievales de León y Castilla.

Por lo divinal de la contienda no hubo hueste de importancia en que no figurase alguno y aun algunos prelados. Y siempre acompañaron sacerdotes a las tropas cristianas, incluso a las milicias concejiles que iban a *correr*, es decir, a razziar, la tierra sarracena. Muchos obispos sufrieron la dura ley de la batalla: Hermogio y Dulcidio cayeron prisioneros en la derrota de Valdejunquera; el obispo de Burgos murió en la toma de Córdoba por Alfonso VII; en Alarcos perecieron los obispos de Ávila, Segovia y Sigüenza. A las más señaladas campañas –Las Navas, el Salado– acudieron incluso los metropolitanos de Toledo. Más de una vez algún prelado dirigió una hueste real –el infante-arzobispo de Toledo don Sancho de Aragón cayó

luchando con los "benimerines" al frente de las tropas de su cuñado Alfonso el Sabio. Y en ocasiones, otros emprendieron por su cuenta alguna campaña contra los musulmanes – tal hizo el mismo don Rodrigo Ximénez de Rada, de quien se habría podido decir: *baculus, calamus et ballista.* Y así desde el siglo IX hasta el XV, mientras duró la reconquista.

En ningún otro país de Occidente se acumularon tantos monasterios y tantas iglesias en tan reducido espacio geográfico – remito a las obras de Barrau-Dihigo y de Fray Justo Pérez de Úrbel. Todas las tierras cristianas se poblaron de claustros, templos y capillas. Grupos de ascetas se reunían para hacer vida en común, elegían un abad y le prometían obediencia mientras se hiciera digno de regirlos y firmaban un pacto monástico conforme al modelo ideado en el siglo VII por San Fructuoso de Braga. El rey, los magnates, los prelados y hasta simples infanzones fundaban y dotaban monasterios –de monjes, de monjas o dúplices– o colaboraban a la fundación o dotación de los mismos. Familias enteras se consagraban a la vida monacal en claustros que edificaban en sus tierras o solares, o ingresaban en cenobios por otros creados. Y centenares y centenares de laicos se entregaban como oblatos a más o menos famosas abadías, para gozar en el mundo de las gracias de la vida religiosa – el conde de Castilla García Fernández y la condesa doña Aba se ofrecieron, por ejemplo, al monasterio de Cardeña. No se poblaba ninguna comunidad rural por mínima que fuese su importancia sin construir en ella, en seguida, alguna iglesia. Y en las poblaciones importantes, al correr de los años, se consagraban numerosos templos y hasta numerosos monasterios.

En la sede regia de León llegó a haber hasta dos docenas de claustros y de iglesias. Según señalé en su día en mis *Estampas leonesas*, durante el siglo X, desde la Puerta del Obispo podía llegarse a la Cauriense con ligeros rodeos, teniendo siempre a derecha o izquierda algún cenobio o algún templo. Ya antes de entrar en la ciudad se alzaban junto a la primera puerta señalada: San Pedro de los Huertos y la iglesia de los santos Justo y Pastor; pasada aquélla se hallaban a un lado y otro del carral: Santa María y el templo de Santiago; con Santa María lindaba el monasterio de San Andrés Apóstol; desde él podía llegarse hasta San Juan, frontero de la muralla de poniente, pasando por San Miguel Arcángel y San Pelayo mártir; y el de Santa Leocadia se alzaba en la carrera que iba de una a otra de las dos puertas registradas. Fuera de la Puerta Cauriense se encontraban San Marcelo, San Adrián y San Miguel; más allá el no menos famoso de San Claudio y aun quedaban fuera de la ruta trazada: el de San Salvador, junto al Arco del Rey, el de Santa Cristina y los de San Millán y Santa

Eugenia. Y algo más tarde, antes de mediado el siglo XI, se edificaron en León nuevas iglesias y cenobios: a San Julián, en el corazón de la ciudad; a San Vicente, junto a Santa María; a San Pedro, cerca de la Puerta del Conde, a San Román, en las inmediaciones de la Cauriense, a San Juan Bautista, junto al Arco del Rey, a San Félix y a Santa María, también dentro del recinto murado, y en el mercado, a San Martín.

Y los más de los cenobios de la España cristiana albergaban verdaderas catervas de monjes: el monasterio navarro de San Zacarías cuando lo visitó San Eulogio en 848 contaba con más de doscientos; en los de Tábara y Moreruela, fundados por San Froilán, habitaban trescientos y doscientos respectivamente; hacia el año 900 firmaron alrededor de un centenar el pacto de obediencia al abad Sabarico de Samos; en fecha imprecisa de los siglos IX o X sucumbieron a la espada islamita unos trescientos monjes de Cardeña; en 969 había en Arlanza ciento cincuenta; por entonces, en vida de Vigila, habitaban en Albelda unos doscientos; y aunque no poseemos datos sobre la población monacal de cenobios como Sahagún o San Millán de la Cogolla podemos suponer que alcanzaría también cifras muy importantes. Hubo muchos monasterios con medio centenar de religiosos o de religiosas, o de unos y otros a la vez – he registrado en los *Cuadernos de Historia de España* los monasterios dúplices que conoció el reino de León. Y podemos por tanto calcular en docenas de millares los hombres y mujeres consagrados al servicio del Altísimo – creo que ha calculado por lo bajo García Villada.

La vida era áspera, las pasiones bárbaras, la sensualidad desbordante, la existencia humana valía poco, menos aun la libertad, y los hombres no hallaban cauces fáciles para satisfacer su eterna ambición de riquezas y de mando. Se realizaban frecuentes despojos y violencias, corría fácilmente la sangre del prójimo, ni ante la muerte del hermano o del amigo se detenían la lanza o la espada, el adulterio y la fornicación eran cotidianos y ni siquiera clérigos y religiosos se libraban de todos esos vicios. *Instinctu diaboli* se cometían feroces y gozosos pecados. Pero todos sabían que *sicut aqua extinguit ignem, sic eleemosyna extinguit peccatum*, y, para que el agua de la limosna extinguiera el fuego de la culpa y para conseguir la gracia del Altísimo en la azarosa vida diaria y en las más azarosas horas de la guerra contra el moro, del rey abajo todos hacían sin cesar cuantiosas mercedes al Señor, a Su Madre y a Sus santos. Los institutos religiosos eran dotados espléndidamente por reyes y magnates y hasta el pueblo menudo les cedía en parte sus bienes. En el curso de los siglos IX a XI centenares de iglesias y cenobios recibieron millares y millares de piadosas donaciones

mediante las más variadas fórmulas jurídicas. Esas donaciones eran otorgadas por las más diversas clases de personas, y abarcaban desde un condado entero hasta mínimas porciones de tierra. Y no sólo las recibieron en gran número las más famosas sedes episcopales del reino: Compostela, León, Oviedo, Lugo, Astorga... y los más famosos monasterios: Samos, Sobrado, Celanova, Sahagún, Cardeña, San Millán de la Cogolla... sino los monasterios más insignificantes y las iglesias menos conocidas — he leído todas esas concesiones al estudiar las instituciones asturleonesas.

Las dolencias, castigos de Dios, provocaban piadosas emancipaciones de siervos y piadosas donaciones para obtener el perdón y la salud; Gundesindo y Enderquina, poderoso matrimonio emparentado con la familia real, vió nacer enferma a una de sus hijas, "et quando vidimus tali visionem —escribieron en 947— que nobis Dominus dedit in nostro peccato, quintamus nostro ganato et nostras villas et ingenuamus nostros serbos ut Dominus sedeat propitius ad peccatis nostris et facimus monasterius in nostras villas que sunt inter Durio et Vouga".

Se avanzaba por la vida con el pensamiento puesto en la muerte, para cuya hora se tomaban disposiciones minuciosas: se legaba buena parte de los bienes a iglesias o cenobios mediante *donationes mortis causae* o *donationes reservatu usufructu*, por el sistema de los ejecutores testamentarios o por testamento, *strictu sensu*. Y pocos morían sin dejar a alguna iglesia la quinta de libre disposición, llamada parte del alma.

Si la providencia daba plazo, los mismos que habían peleado contra sus propios familiares y los habían visto caer en la batalla, morían de modo edificante. La Historia Silense describe así, por ejemplo, la muerte de Fernando I: "Llamó a sí obispos, abades y varones religiosos; y como confirmasen su fin, fué llevado juntamente con ellos a la iglesia, adornado con pompa regia y puesta la corona en su cabeza. Luego, dobladas las rodillas ante el altar de San Juan y de los santos cuerpos del Bienaventurado Isidoro, confesor del Señor y de San Vicente, mártir de Cristo, con voz clara dijo al Señor: 'Tuya es la potestad, tuyo el reino, Señor; tú estás sobre todos los reyes; bajo tu imperio todos los reinos celestiales y terrestres se someten, y, por tanto, el reino que concedido por ti obtuve y que recibido goberné por todo el tiempo que plugo a tu libre voluntad, he aquí, te lo devuelvo: tan sólo ruego por que mi alma, arrancada a la tempestad de este mundo, la recibas en paz.' Y esto diciendo, se despojó de la clámide real con que envolvía su cuerpo y depuso la corona alhajada que ceñía su cabeza y, postrado en el suelo de la Iglesia, con lágrimas imploraba perdón por sus delitos al Señor con insistencia. Entonces, re-

cibida penitencia de los obispos se le impuso cilicio en vez del traje real y se le echó ceniza en vez de la áurea diadema."

Apenas se copiaban y leían sino obras escriturarias, patrísticas, canónicas, litúrgicas o de historia eclesiástica. Lo comprobé hace tiempo al estudiar los *Libros leídos en el reino de León hace mil años*. Sólo en los monasterios de origen andaluz —en el de Abeliare, por ejemplo— se conservaban obras de erudición y de poesía —religiosa, claro está— y una Eneida de Virgilio. En la infinita angustia de la época el libro más reproducido y difundido fué el *Comentario al Apocalipsis de San Juan* de Beato de Liébana. Pervivió, sí, la tradición isidoriana en la historiografía y al margen de ella en creaciones espirituales diferentes; pero pervivió porque la importaron consigo los monjes mozárabes que emigraron al Norte. Se siguieron trazando, por ejemplo, algunos ingenuos y simplicísimos mapas — acaba de estudiarlos Gonzalo Menéndez Pidal. Pero fué ante todo para ilustrar el famoso *Comentario al Apocalipsis* ya citado. Y siempre aparecen saturados de interés religioso: los preside a veces el Paraíso terrenal, marcan las tierras apostólicas y señalan los ciudades sagradas.

Los santos varones eran venerados con humilde devoción por los reyes, los magnates y el pueblo. Se escuchaban sus consejos, se accedía a sus demandas, se les buscaba como intermediarios en las guerras que afligían a los príncipes cristianos, y cuando sus virtudes se hacían notorias eran pronto honrados como santos por las ciudades o monasterios que habían ilustrado con ellas. Así ocurrió con los que fueron San Vintila (de Orense), San Froilán (de León), San Genadio (de Astorga), San Cipriano (de León), San Rosendo (de Celanova), San Sisebuto (de Cardeña), San García (de Arlanza), San Íñigo (de Oña), Santo Domingo (de Silos)... Los últimos intentaron evitar el choque entre Fernando I y su hermano García de Navarra antes de la batalla de Atapuerca, a ruegos del primero.

Se recogían y honraban sobre toda ponderación los cuerpos de los mártires y varones piadosos que la devoción popular santificaba. A veces, cuando se firmaba una tregua con los moros, como preciado botín de paz traían a la sede regia los restos de algunos santos sepultados de antiguo en ciudades todavía islamitas. Y si una población cristiana se hallaba amenazada de caer en manos enemigas, sus moradores procuraban salvar ante todo las reliquias de sus patronos venerados. A fines del año 883 el presbítero Dulcidio, enviado por Alfonso III a Córdoba, llevó a Asturias los cuerpos de dos mártires mozárabes: Eulogio, lumbrera de la mozarabía cordobesa, y Leocricia, por él preparada para la muerte martirial; el 9 de

enero del 884 salieron a recibirlos a la entrada de Oviedo el Rey Magno, sus familiares, su corte y el clero y el pueblo ovetenses. En 926 el joven Pelayo, cautivo en reemplazo de su tío Hermogio, obispo de Tuy, perdía su vida en Córdoba por no haber renegado de su fe y no haber consentido a los nefandos deseos de 'Abd al-Rahman III; algunas décadas después en 966, su cuerpo fué trasladado a tierras cristianas y sepultado honoríficamente en León. Los leoneses llevaron a Oviedo sus restos y los de San Froilán, obispo legionense, muy venerado por ellos, cuando Almanzor destruyó aquellas tierras. Fernando I impuso al rey de Sevilla Al-Mu'tadid, como preciado tributo de guerra, la entrega del cuerpo de Santa Justa, mártir, patrona de la ciudad; y como los obispos enviados en su busca no dieran con él, llevaron a León el del eruditísimo San Isidoro.

Porque los musulmanes andaluces conocían esa extrema devoción de los cristianos, ora destruían con saña los santuarios donde se guardaban tales reliquias en el Norte, ora intentaban hipócritamente hacer valer su consentimiento a dejarlas salir de sus estados. Almanzor combatió sistemáticamente los más famosos monasterios de los reinos cristianos y llegó hasta Compostela para arrasar la ciudad que guardaba la más preciada joya de la cristiandad peninsular: la tumba del Apóstol. Y Al-Mu'tadid, cuando los obispos de Astorga y de León se disponían a sacar de Sevilla el cuerpo de San Isidoro, echó un rico tapiz sobre el ataúd en que era conducido y entre hipócritas suspiros exclamó: "¡Te alejas de aquí, oh Isidoro, varón venerando, pero sabes que tu causa es la mía!"

El pueblo celaba la virtud de las comunidades religiosas y castigaba, a las veces, con el asalto y la muerte a los monasterios de "vírgenes" impúdicas: No mucho antes del 954 escandalizó a León el monasterio que regía la abadesa Proniflina: *exierunt ipsas sorores alias pregnantes, alias adulterio penetrantes* y los leoneses invadieron el cenobio y mataron *ipsas meretrices.* Se castigaban públicamente los pecados contra la castidad: he recogido numerosos testimonios documentales de tal persecución en mis *Estampas leonesas.*

Los actos jurídicos se garantizaban con maldiciones e invocaciones al castigo divino: "quien quebrante esta escritura —se decía de ordinario en los diplomas— pierda la luz de sus ojos, sufra la suerte de Judas el traidor y que lo absorba vivo la tierra como absorbió a Datan y Abiron" — en ningún otro país ni en ninguna otra época fueron tan famosos estos dos oscuros personajes bíblicos. Se hacía intervenir a Dios a cada paso en los procesos judiciales resolviendo a su justo juicio las ordalías o pruebas vulgares. El juramento expurgatorio ponía fin a los litigios penales y civiles.

Y en la paz y en la guerra, en el agro y en la ciudad, en las casas de los magnates y en las *cellas* de los siervos, en los *bustos* de las montañas y en los *castella* de las fronteras, en el reposo cortesano y en las jornadas del fonsado, en la Galicia del Apóstol y en la áspera Castilla, se vivía de continuo en Dios y para Dios; incluso cuando parecían olvidarse del Altísimo y consagrarse a los quehaceres de la vida cotidiana, a la lucha por el poder o a la batalla contra el moro.

Se inició una tenue secularización de la vida, hasta allí íntegramente centrada en la creencia, cuando pasaron las torturadas angustias de la amenaza musulmana. En la segunda etapa de la reconquista y de la repoblación, ejerció la clerecía menor influencia. En la zona de entre Duero y Tajo, ganada y colonizada después de la conquista de Toledo en 1085, no medraron las comunidades religiosas. Los grandes concejos que surgieron en ella fueron muy celosos de su autoridad y de su tierra. Sólo las iglesias catedrales adquirieron señoríos y riquezas.

Ráfagas o vendavales de hostilidad a los poderes eclesiásticos sacudieron las viejas tierras del reino de León y Castilla, provocando sacrílegos asaltos y desmanes, incluso contra la iglesia del Apóstol: Alfonso el Batallador depuso y encarceló algunos obispos y abades, los enviados de la iglesia compostelana ante el Papa hubieron de disfrazarse de mendigos para cruzar el reino, los burgueses de Sahagún asaetaron al abad mientras decía misa, los de Compostela incendiaron el templo del Apóstol, los magnates gallegos hicieron prisionero a Gelmírez, obispo jacobeo, Alfonso VII exigió más de una vez fuertes sumas del tesoro apostólico...

La exaltación y el ímpetu de los moradores en la frontera atenuaba su devoto respeto por las jerarquías eclesiásticas y ora profanaban sus templos con sus caballos y arreos de guerra —eso hacían los caballeros de mi tierra en la catedral-fortaleza de Ávila—, ora amenazaban a sus obispos con romperles el cráneo si se entrometían en sus sañudas contiendas — tal hicieron las milicias concejiles de Plasencia y Béjar al obispo abulense que trató de evitar el choque entre ellas y las de su ciudad.

Los magnates, so capa de protección, comenzaban a arrogarse el disfrute en encomienda de los bienes de la Iglesia. E incluso los príncipes renunciaban al sello religioso que la unción sagrada había otorgado hasta allí a la regia autoridad y secularizaban su potestad al perder su condición de reyes-sacerdotes.

Extraña coincidencia; esa crisis de la total integración de la vida nacional bajo la cúpula de la creencia sincroniza con la etapa en que más fácil hubiera sido la simbiosis de la ideología religiosa hispano-musulmana

con la hispano-cristiana. Tras la conquista de Toledo y Zaragoza, se habían incorporado a la cristiandad española nuevas masas de mozárabes, habían empezado a vivir entre los cristianos numerosos mudéjares y habían inmigrado a tierras de entre Duero y Tajo miles de judíos archiarabizados. Esa triple incorporación habría debido acentuar la articulación integral de la vida y de la fe en la España cristiana, si la singular sensibilidad religiosa de los peninsulares del septentrión hubiera sido fruto, como Castro pretende, de su "convivencia con la cultura mágica del Islam, basada en la sumisión a una creencia".

No cabe prueba más precisa contra la tesis de Castro. Hasta podría sospecharse que la convivencia con mozárabes, mudéjares y judíos arabizados había provocado consecuencias de signo contrario a las que Castro propugna, si no pudiera explicarse por otros caminos el bache sufrido por la integral vinculación de la vida y de la fe en León y Castilla después de Alfonso VI. Hubo de ser resultado de la coincidencia entre la intensiva europeización de España, que empezó por entonces a dar frutos maduros, y la tradicional afirmación de un demoníaco dinamismo guerrero, que se proyectó al cabo sobre la vida religiosa de los peninsulares.

Es notorio que las macizas inmigraciones de ultramontanos —príncipes, caballeros, monjes, burgueses y labradores— que habían inundado la España cristiana en el último tercio del siglo XI, y la sincrónica intensificación de las peregrinaciones a Compostela, determinaron la adopción en tierras cristianas de ideas, sentimientos, prácticas, instituciones, costumbres, formas artísticas y literarias, etc., de allende el Pirineo. Con inmigrantes y peregrinos se infiltrarían en las mentes españolas nuevas concepciones religiosas hijas de Francia, si no ya racionalista a lo que cree Castro, en todo caso de muy distinta historia espiritual que la Península, puesto que no había padecido, como la cristiandad española, cuatro siglos de guerra nacional, religiosa y de liberación.

El ímpetu vehemente y a las veces frenético, forjado en la hoguera de la multisecular contienda contra los musulmanes, hubo también de influir en las relaciones con la divinidad, de los pastores, labriegos y guerreros que integraban la sociedad castellano-leonesa, a quienes sacudía en ocasiones hasta la tortura. Madurado ese ímpetu feroz —de vieja raíz hispana— a la par que la exaltación y el fervor religiosos —también anclados en la estructura funcional de los españoles primitivos—, esas dos grandes fuerzas motrices de la vida española medieval no pudieron crecer y medrar paralelas, sin interferirse tangencialmente con frecuencia. Si la hipersensibilidad de la cristiandad peninsular para los problemas de la fe atizaba de

continuo el ancestral impulso apasionado, éste tenía que cruzarse también de continuo en el camino que llevaba al hombre hacia Dios.

La fermentación de las ideas y de los sentimientos ultrapirenaicos en las mentes y los corazones exaltados de los cristianos españoles, conjugada con el ímpetu desbordante que éstos padecían o gozaban, hubo de producir el cambio —arriba registrado— en la postura de los peninsulares frente a las cosas, los ritos y los representantes del Altísimo, y por ende frente al mismo Dios. Pero la vieja contextura vital de los hispanos tenía demasiado hundidas sus raíces en la tierra regada por la sangre de las atroces pugnas contra los enemigos de la fe cristiana, y ni las brisas venidas de Europa ni los huracanes nacidos en el propio solar nacional pudieron desarraigar y voltear la vieja encina ibera.

4. *Religiosidad vasallática*

En las horas más angustiadas de la pugna contra los musulmanes había arraigado en las mentes hispanas una concepción vasallática de las relaciones del hombre con la divinidad. En vano se ha intentado alzar sobre el pavés la figura del apóstol Santiago y presentarle como el Antimahoma; y en vano se ha querido convertir al Hijo del Trueno en clave de la historia de España. No se ha advertido el verdadero sentido de la tradición jacobea. Nació ésta en siglos de triunfo claro de la *fidelitas* o vasallaje en el reino asturleonés. Como he demostrado y nadie discute hoy, los hombres se ataban a la sazón entre sí mediante lazos de señorío y de patrocinio. Por bajo de la estructura monárquica adquirieron tan enorme volumen las relaciones vasalláticas —la palabra vasallo sólo triunfó en la moda lingüística castellana después, pero uso aquí el adjetivo de ella derivado, por la claridad de su significado—, que no llegó a concebirse al *miles* sin un *senior* de protección —véase el fuero de Castrojeriz— y hasta los campesinos libres le buscaban también.

Esa idea central de las relaciones humanas ciscelestes trascendió a las del hombre con las potencias divinales. Importaba tener un patrono celestial que, como el señor con el rey, pudiera vincularnos con Dios, y que pudiese protegernos en la vida del misterio, como el *dominus* terrenal nos protegía de tejas abajo. Por ello el pueblo de soldados de las montañas del norte de España, colocado por el Altísimo en duro trance de áspera batalla permanente, eligió protector a su placer: o entre los bienaventurados más cercanos a Nuestro Señor —su santa madre María o su supuesto santo

hermano Jacobo— o entre los hijos de la misma tierra donde ellos habían nacido y donde vivían sus horas de angustia — San Millán, por ejemplo.

No podrá explicarse por contagio de las ideas religiosas del Islam este triunfo de la *fidelitas* prefeudal en las relaciones de los *milites* y de los *pedites* asturleoneses con sus santos patronos celestiales, allá por los siglos IX al XI. Nada parecido puede brindarnos el atento escrutar de la vida religiosa contemporánea de los musulmanes de Al-Ándalus ni el cuidadoso examen de sus instituciones sociales o políticas.

Esa idea de protección y de servicio iba a arraigar en el sentimiento popular de los peninsulares e iba a ser fecunda en el conjunto de las concepciones religiosas hispánicas. De su triunfo en las mentes de los castellanos nos ofrece numerosos testimonios el buen clérigo riojano Gonzalo de Berceo. En sus *Milagros de Nuestra Señora* fundamenta muchas veces el divinal prodigio en una estrecha correlación de servicio vasallático y de protección señorial; de vasallático servicio del pecador o del cuitado y de señorial protección de la Madre de Dios. Ésta no es para Berceo blanda con quienes no figuran entre sus servidores y llega a incurrir en iras y a castigar con dureza a quienes la desprecian o la agravian; pero "sobre sos vassallos —escribe el poeta— es siempre piadosa". Por ellos pelea con los demonios, platica con su divino hijo, trastorna las leyes de la naturaleza y salva del deshonor o del infierno incluso a grandes pecadores. "Fué de Sancta María vassallo e amigo", hace Berceo decir a un ángel que luchaba por liberar el alma de un labrador, a su muerte cautivado "en soga de diablos". Y así siempre; para Berceo y para todos los castellanos de su época el servicio, la amistad o el vasallaje a la Virgen o a algún santo eran prenda segura de segura protección por el patrono ultraterreno.

Esa idea de patrocinio y de servicio así arraigada en el sentimiento popular, iba a sufrir los impactos de las descargas energéticas de los peninsulares, impactos que les llevaron a exigir, altaneros, la debida protección del celeste señor ultraterreno a quien servían.

La naturaleza "divinal" de la guerra contra el moro dió validez, en su problemático acaecer, a esos celestes patronazgos. No cabía invocar el auxilio de un arcángel o de un santo para luchar contra hermanos en Cristo; pero era lógico impetrarlo, confiados, al pelear contra el infiel ismaelita. Nada parecido podía hacer éste, adorador del dios eterno y único. No conozco ningún texto hispano-musulmán antiguo en que los sarracenos aparezcan exclamando "Mahoma", como grito de guerra. ¿No habrían empezado a invocarle los muslimes de Al-Ándalus a imitación de los cristianos del norte de España, a quienes acaso comenzaron a oír gritar "Santiago"

al entrar en batalla? Como deformación de la guerrera clientela y del patrocinio jacobeos pudo nacer la leyenda del Apóstol *miles Christi*, jinete en un corcel y peleando contra los sarracenos al frente de sus vasallos terrenales de León y de Castilla.

Ninguna faceta de la ideología religiosa de los peninsulares podía brindar flancos más propicios al asalto por el ímpetu pasional de los hispanos que esta concepción vasallática de las relaciones del hombre con sus patronos celestiales. La idea de servicio a cambio de protección se hallaba viva en la teoría del vasallaje peninsular, que no había evolucionado aún —ni evolucionó nunca— hacia la rígida vinculación feudal de allende el Pirineo; vinculación que llegó a hacerse hereditaria y que se convirtió en una relación real en lugar de asentarse en el puro lazo personal, como el vasallaje primitivo. Servicio, pero a cambio de protección. Si el señor no cumplía sus deberes, el *miles* o vasallo peninsular podía despedirse de él y buscar otro *senior*. Esas ideas fueron llevadas por los exaltados y violentos castellanos al área de las relaciones vasalláticas con sus patronos de tejas arriba. Sólo así se explican algunos hechos, extraordinarios y sacrílegos para quienes no conozcan los repliegues del alma de la gente hispana medieval, pero normales y lógicos supuesta la postura vital de los hispanos frente a su patrono ultraterreno.

Berceo, en su *Vida de San Millán*, después de contar la doble promesa de los Votos, legendarios, a Santiago por Ramiro II y a San Millán por Fernán González, refiere la maravillosa aparición en la batalla de los dos celestes patronos de leoneses y castellanos y elogia así la milagrosa intervención de la divinal pareja de *seniores* en ayuda de sus vasallos terrenales:

> Non quisieron ambaldi la soldada levar
> Primero la quisieron mereçer e sudar
> Tales sennores son de servir e onrrar.

Santiago y San Millán, como cualquier señor de protección, tenían para Berceo, como para cualquier castellano o leonés contemporáneo, el deber de *merecer* y de sudar, en defensa de sus patrocinados, la soldada de ellos recibida. Porque lo hacían, eran *sennores* dignos de ser servidos. No pensaban de otra manera de sus propios señores los caballeros villanos o los hombres de behetría castellanos o leoneses. Y por ello mudaban de *senior* —hasta siete veces al día podían hacerlo los *homines de benefactoría*— cuando no se sentían eficazmente protegidos por ellos. "Os servimos, celestiales patronos, pues a sudar y a merecer vuestras soldadas", discurrían sin escrúpulo alguno los hombres de León y de Castilla. Esa extraña con-

cepción vasallática e impía de los fervorosos peninsulares a quienes se ha supuesto dominados por las ideas religiosas del Islam, condujo a desvaríos todavía mayores. Una cantiga cuenta que, sitiados los cristianos por los moros en un castillo de Andalucía, colocaron entre las almenas la imagen de la Virgen y la apostrofaron así:

Se tu es Madre de Deus
Deffend'aqueste castelo
Et a nós que somos teus,

y dejáronla diciendo "Uere mol – o – que farás –".

En nuestras mentes de hombres de hoy no es fácil ayuntar la férvida devoción mariánica de los castellanos y tal enfrentarse audaz con la madre de Dios, ni lo habría sido para hombres no españoles del siglo de Alfonso el Sabio y de Tomás de Aquino. "¡Te servimos como a Señora, luego nos debes protección!", pensaban con la mayor naturalidad y con la más perfecta lógica los castellanos del siglo XIII. "Ahí estás, somos tuyos, sácanos del aprieto, cuidado con lo que haces!", gritaban a la Virgen su patrona, sin sospecha de afrentamiento y de irreverencia, los guerreros de Castilla habituados al vasallaje terrenal, no deslizado jamás hacia el feudo, como fuera de España.

¡Desconcertante y extraña postura frente a la divinidad la de esos guerreros castellanos que, transidos de fe y de devoción hacia María, osaban sin embargo desafiarla sin ambages! Será difícil a Castro explicarla por la convivencia de los cristianos españoles con la sensibilidad religiosa del Islam. Nos brinda en cambio nueva prueba de la continua tangencia del ímpetu y de la fe hispánicos, madurados sincrónicamente al calor de la guerra contra el moro. Fe acendrada, firme, clara, sin vacilaciones ni matices; y desborde pasional, asombroso, increíble. Al cruzarse en el camino de la devoción, su ayuntamiento provocaba el desafío de las potencias celestiales.

Abundan los ejemplos de tal enfrentamiento con la divinidad. Las Cantigas nos han conservado noticias de muchos de ellos. Jugadores blasfemos hubo naturalmente en Francia –San Luis los persiguió con celo– y en otros países de Occidente–en la Italia meridional, por ejemplo–, pero cabe sospechar que fueron mucho más numerosos en tierras hispanas. En las Cantigas se refieren como ocurridos en España varios castigos celestiales de tahures, juglares, caballeros... que habían blasfemado movidos por la ira. Porque perdían en cualquiera de los juegos al uso o en el gran juego diario que es la vida; porque les era adversa la suerte, no obstante

la devoción y el culto con que honraban al Altísimo y a sus patronos celestiales, *denostaban* los peninsulares a Dios, a Santa María o a los santos. Y al parecer con tal frecuencia que *Las Partidas* VII, 28, 1-5 y el *Ordenamiento de las Tafurerías*, Ley 1, no sólo amenazan con penas graves a los ricos hombres, caballeros, escuderos, ciudadanos y villanos que incurrían en el delito de blasfemia –todas las clases sociales blasfemaban, por tanto, en el reino de Castilla–, sino que aumentaban la gravedad de su castigo –los nobles llegaban a perder las tierras que tenían del rey o de un señor y a los demás se les azotaba, se les quemaban los labios y se les cortaba la lengua– cuando reiteraban sus denuestos.

Pero no obstante tales prohibiciones y castigos y los que decretaron Juan I, Enrique IV y los Reyes Católicos, recogidos en las *Ordenanzas Reales* VIII, 8, 1 y 2 y en la *Nueva* y en la *Novísima Recopilación* XII.5.1-4, tan arraigada estaba la práctica de la blasfemia que ha seguido en uso hasta nuestros días, sin embargo de los esfuerzos de muy santos y muy doctos varones como Fray Diego de Vitoria –hermano del famoso teólogo– para combatirla.

Las Partidas penaban con singular dureza a quienes llegaban a vías de hecho "escupiendo en la Majestad o en la Cruz o firiendo en ella con piedra o con cuchillo". Y también con rigor a quien "con saña escupiese contra el cielo o firiese en las puertas o en las paredes de la Iglesia".

Allende el Pirineo realizaron actos de violencia contra templos e imágenes sagradas algunos jugadores desafortunados, pero en las Cantigas se refiere un caso único de desafío al cielo por vías de hecho como ocurrido en la Península. Un tahur catalán

> Que por que perdía muito
> Era contra Deus sannoso,

jugando una vez ante una iglesia de Santa María, como perdiese de nuevo, quiso tomar venganza de Dios y de su Madre y lanzó a lo alto contra ellos una saeta de su propia ballesta.

Sirvo, luego me debes protección. No vales nada si no me concedes lo que quiero. Arréglatelas como puedas. Si peleo, debo vencer; si juego, debo ganar; si estoy en aprieto, debes sacarme de él. Mi vínculo vasallático me da derecho al milagro. ¿Al milagro? Sí; los peninsulares llegaron a considerar a sus patronos celestiales obligados a favorecerles con milagros, a su antojo. Cerca de doscientos prodigios mariánicos registra Alfonso el Sabio como ocurridos en Hispania. Los hispanos hacían intervenir a María no sólo en graves y apuradas circunstancias sino para conseguir menudos

y vulgares favores: para recuperar halcones perdidos —en las Cantigas se cuentan cinco milagros de esta clase—; para encontrar joyas desaparecidas o salvar rebaños de las fauces de los lobos; para favorecer la cría de gusanos de seda o evitar la pedrea de una viña; para obtener alimentos —el mismo Alfonso X refiere que consiguió milagrosamente pescado, en Sevilla, a fin de dar de comer a las gentes venidas a las cortes—, en los toros, en las construcciones, en las industrias, etc., etc... Creían que la Virgen y los Santos a quienes habían tomado por patronos y a quienes servían como señores tenían el deber de protegerlos, y porque lo creían con fe viva, les enfrentaban o los afrontaban cuando llegaba el caso. Y así por los siglos de los siglos...

El ímpetu al servicio de la fe con desprecio de los intereses terrenales y con sacrificio de la vida; y la fe: altiva, arrogante y confiada en la ayuda de las potencias celestiales para triunfar en uno u otro empeño. La pasión afirmando la fe y la fe vivificando el ímpetu. Empresas "divinales" y el enfrentamiento del Altísimo en auxilio de sus aventuras ciscelestes. Y así hasta la grande y terrible caída en que el Todopoderoso pareció dejarles de su mano y ellos se sintieron perecer o blasfemaron de la divinidad: las dos Españas.

¿Cómo enlazar esa devoción vasallática con las concepciones religiosas del Islam? El musulmán implora directamente de Alá "el Eterno y el Único", a lo sumo por intermedio del Profeta; el español solicita el auxilio del Dios trino y uno por mediación de su propio patrono y *senior* celestial. El islamista suplica humilde del Todopoderoso el favor que no cree merecer; el peninsular pide el premio de su servicio y devoción y llega al desafío del Altísimo. El muslim sabe de lo fatal del designio divino y se inclina reverente ante la celeste voluntad; el hijo de España no se resigna de antemano ante ella y trata de torcerla con dádivas, halagos o amenazas; y a la postre llega a irritarse contra su patrono ultraterreno o contra el mismo Dios, si no logra su deseo o su capricho. No conozco ningún caso en que un hispano-musulmán se enfrente altanero con Alá, blasfeme contra "el Clemente y el Misericordioso", se irrite con él por no obtener su ayuda al jugar a los dados, apedree una mezquita o lance una saeta hacia los cielos contra el Omnipotente. ¿Simbiosis islámico-cristiana o áspero mestizaje entre la vehemencia hispánica y la hispánica sensibilidad religiosa? Yo no puedo dudar al elegir.

5. *Dios, juez supremo*

La dramática contienda contra el moro tan llena de horas sombrías y de instantes crueles, zigzagueante entre victorias y desastres, siempre forzando al *homo hispanus* a jugar su destino a la carta de un encuentro contra los islamitas, y así por siglos –los siglos germinales de España y de lo hispánico– forjó al español y sobre todo al castellano, en un continuo implorar del favor del Altísimo, de quien pendía su triunfo o su derrota. Queda dicho que cuando algún texto historiográfico pormenoriza el relato de una batalla o de un combate, siempre, sin excepción, incluso si las huestes cristianas estaban integradas sólo por milicias populares, vemos a los guerreros hispano-cristianos prepararse a la pelea invocando piadosamente el auxilio de la divinidad. Hincadas las rodillas en el suelo, los mismos que en seguida iban a luchar con bárbaro coraje confesaban sus pecados, recibían el pan bendito que el milagro eucarístico transformaba en el cuerpo de Cristo, y rogaban a Éste, a su Madre, y a sus santos, que les otorgaran la victoria. Dios se convirtió así, por el fervoroso temor y la esperanzada fe de los cristianos, en el supremo juez de su perdurable lucha contra el moro.

Dios premiaba con triunfos y castigaba con desastres. Venía premiando y castigando desde siempre. Desde antes de que se enfrentasen cristianos e islamitas. A comienzos del siglo VII, Juan de Bíclaro presentó ya a 300 godos venciendo milagrosamente a 60.000 francos, en 589, por la merced divina. De la Biblia pudieron derivar su doctrina clérigos y cronistas. Porque siglo tras siglo los israelitas habían interpretado éxitos y fracasos militares como favores o penas recibidos del Eterno.

La Crónica de Alfonso XI, descubierta por Diego Catalán –se terminó en 1344– nos ofrece todavía una prueba de esa fe del *homo hispanus* en la suprema potestad judicial del Altísimo en el duelo secular de la cristiandad con el Islam. Refiere que los regentes de Castilla fueron forzados por el Papa a romper sus treguas con Granada y a emprender una campaña contra los musulmanes. Los infantes don Juan y don Pedro entraron en la vega granadina con un gran ejército y fueron vencidos y muertos. El cronista comenta así el desastre: "Ya Dios tenía dada su *sentencia* contra los christianos, e la rueda de la ventura era ya buelta de mala manera... E si fué boluntad de Dios, o por los pecados de los christianos, o por las malas intenciones de los dichos infantes muertos; e ansí se entiende

que fué milagro e justiçia de Dios, ca Dios, en que es el poder todo cumplido, nunca se paga si non de berdad, e nunca hizo *justicia* sin meresçimiento, e por ende él supo qué hizo e consintió." Y declara que las gentes atribuyeron el castigo divino a haber quebrantado don Pedro la fe y palabra de paz que había puesto con el rey de Granada.

Este texto ha permitido a Castro suponer a los castellanos contagiados de deísmo islámico; de un deísmo que primero vinculó con lo que Asín llamó indiferencia religiosa y que luego ha hecho derivar de la deísta exaltación mística de los sufíes que abrían su corazón al amor a todos los hombres en Dios.

Mucho antes de que ninguno de esos dos deísmos adquiriese carta de naturaleza en Al-Ándalus habían los cristianos convertido al Altísimo en justo juez entre ellos y los mahometanos; en justo juez que otorgaba victorias o desastres en razón de la conducta de sus reyes o caudillos y de la general de todo el pueblo. Ya los primeros cronistas asturleoneses hicieron pender de la justicia divina la suerte de las armas. Muy pronto esa fe adquirió resonancias procesales.

Conforme a la tradición jurídica triunfante a la sazón, Dios juzgaba las querellas civiles y penales que surgían entre los ciudadanos resolviendo como entendía justo las ordalías o pruebas vulgares de que los hombres hacían pender el derecho o la honra disputados. Dios sacaba ileso el brazo inocente que había osado introducirse en una caldera de agua hirviendo para mostrar lo injusto de la acusación o la demanda rechazadas; y hacía vencer en los duelos judiciales al campeón de la parte a quien asistía la razón en el litigio. Sin violencia la vieja idea del Dios árbitro justo en los juicios humanos se proyectó sobre la fe en la continua intervención de la divinidad en las guerras nacionales y después en la guerra contra el moro; y aquéllas y éstas se convirtieron, a la postre, en rieptos o desafíos procesales que el Altísimo fallaba en justicia.

La idea de Dios como supremo juez vindicador aparece ya en la carta dirigida por el conde de Barcelona al Cid en 1090. Repróchale su gusto por adivinar el porvenir mediante el vuelo de las aves y le dice: "fere omnes genus avium sunt dii tui, quia plus confidis in auguriis eorum quam in Deo. Nos autem credimus et adoramus unum Deum, qui nos de te vindicet et in manibus nostris te tradat". Le invita a pelear con sus mesnadas contra él y las suyas en el llano. Y confiado en la venganza divinal, orgulloso se promete matarle o cautivarle. Rodrigo acepta el reto en su respuesta y reconoce también la suprema potestad judicial del Altísimo cuando escribe: "Te autem superfluis iactando uerbis, me iam

59. – Por este camino (Cironqui) cruzaron los millares de peregrinos que vincularon España a Occidente, llevando, más allá del Pirineo, el saber, el arte y las técnicas hispano-árabes y trayendo, a la Península, el arte, el saber, el derecho... y las formas de vida y pensamiento de la Europa occidental. En ese hospital (La Población) se curarían algunos de esos peregrinos entre los que se contaron reyes, santos, estudiosos, caballeros, mercaderes y pícaros.

60. – A medida que los frecuentes coqueteos de los españoles con la muerte maduraron la contextura vital hispana, fué despertando entre nosotros mayores fervores el instante de la agonía de Jesús en la Cruz y gustamos más y más de representarla. Entre esas representaciones destaca esa cabeza de Cristo que anticipa el patetismo de nuestra moderna imaginería. Cámara Santa de Oviedo. Siglo XII.

victum aut captum aut mortuum in manu tua necnon deducere retulisti: hoc autem in manu Dei est et non in tua."

De la fe de los caballeros castellanos en la intervención divinal en sus querellas partidistas a favor de aquellos a quienes asistía la razón nos da noticia la caballeresca *Crónica de la población de Ávila.* Muerto Enrique I y proclamado Fernando III, éste y su madre doña Berenguela, hubieron de enfrentar al conde don Alvaro Manrique de Lara, hasta allí regente de Castilla. Lograron vencerle y apresarle y ya preso, Muño Mateos de Ávila se dirigió así a la reina: "Señora, el conde don Aluaro se levantó contra vos e *quisso Dios e la vuestra buena ventura e el derecho que teniedes, que le ouistes a prender*", y continuó pidiendo que no le matase para que él y su linaje le sirvieran andando el tiempo "si Dios quisiere". Según el caballero castellano autor de la Crónica, el Altísimo había dado "buena andança" a doña Berenguela —así calificó ésta su victoria en su respuesta— porque el derecho la asistía. Para él, Dios había resuelto la contienda entre las dos facciones como resolvía de ordinario las ordalías. ¿Puede sorprender que esa idea de Dios como justo juez se proyectase también a la guerra contra el moro?

El llamado Silense al referir la batalla de Simancas (939) escribe: "El mismo Abohabia, rey agareno, allí fué apresado por los nuestros y llevado a León encarcelado, porque traicionó al rey Ramiro, cayó prisionero —*recto juditio Dei*— por recto juicio de Dios." A principios del siglo XII, los leoneses creían ya que Dios castigaba en justicia la traición de un caudillo musulmán.

El leonés —a las veces residente en Toledo— autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, fué más lejos aun: hizo a Munnio Alfonso, *Princeps militiae Toletanae*, calificar de *juicio* al inminente combate en que las milicias de Toledo, Ávila y Segovia iban a enfrentar a los emires de Córdoba y Sevilla; el cronista le presenta dirigiéndose así a Santiago: "defende nos in proelio ut non pereamus in tremendo iudicio sarracenorum". A mediados del siglo XII la guerra contra los musulmanes era ya por tanto "juicio de Dios" para los cristianos españoles. Si éstos eran culpables —culpables de haber quebrantado la ley divina o el derecho ajeno— Dios les hacía ser vencidos en el gran duelo procesal que mantenían contra los sarracenos.

La guerra contra el moro seguía siendo un gran desafío judicial en el siglo XIV. El anónimo cronista alfonsí habla de juez, de juicio y de sentencia al referir el desastre de Granada. Y descubre a las claras su concepción de la derrota y muerte de don Juan y de don Pedro como la

justa pena divinal de un *riepto*. Cabe justificar su pensamiento a la luz de las leyes coetáneas.

El Ordenamiento de Alcalá, dictado en 1348 por el mismo rey Alfonso XI de quien habían sido regentes los infantes, vencidos y muertos en la Vega de Granada, considera como tuerto que podía dar ocasión a una deshonra y por ende a un *riepto*, el quebrantamiento de una tregua. En la ley XXXII. 6 se dice: "Et otrosi ordenamos que los quebrantadores de las tregoas, ò de la segurança, si fueren fijosdalgo, è la ellos ovieren otorgada, puedan ser rebtados por ende, è caer en la pena que dicen en los riebtos". Y en la ley XXXII. 7: "Todo fijodalgo pueda reptar por tuerto è desonrra que caia en traición, ò en aleve, que le aya fecho otro fijodalgo." Para los castellanos del siglo XIV quien quebrantaba una *tregua* y una *segurança* era tenido por alevoso y por traidor. El supremo juez había castigado a los cristianos muchas veces en el ya secular desafío nacional que mantenían contra los sarracenos. El infante don Pedro había faltado a una palabra, quebrantado la fe prometida, roto una tregua y cometido un tuerto — de tal hace calificar al rey de Granada, la hazaña del infante, el cronista castellano. El hidalgo que cometía tales atentados contra la ley de la caballería incurría en pública vergüenza y daba pie a ser reptado por traición. El ideal caballeresco del honor se interfirió en la concepción de la guerra contra el moro como un magno duelo judicial. Y el cronista del rey Alfonso XI, un hombre saturado de ambos ideales, atribuyó el desastre de la Vega de Granada a la justa sentencia del Altísimo que fallaba así un verdadero "juicio de Dios" entre los regentes castellanos y el monarca granadino.

Entre esa concepción de la divinidad como juez del gran desafío judicial en que había llegado a convertirse la lucha entre cristianos e islamitas y el deísmo islámico: ora mística exaltación de amor, ora flaqueza declinante de la fe, no cabe vinculación segura. Frente a la que Asín calificó de indiferencia, los castellanos creían con tal seguridad y certidumbre, que hacían de la guerra divinal una ordalía por el Altísimo resuelta en justicia. Frente al amor sufí a todos los hombres en Dios, que muestra, por ejemplo, Ibn Arabí, los castellanos se dejaban exaltar por un punto de honra.

Es un cronista castellano quien pone en labios del rey de Granada una extraña respuesta a la comunicación del infante don Pedro devolviéndole las parias. En ningún texto hispano-musulmán de los muchos que conozco encuentro pasaje alguno que pueda ni remotamente concordar con estas palabras que atribuye al sultán granadino el autor de la cróni-

ca alfonsí. "El infante me tiene tuerto, ca destruyóme mis tierras y corrióme y matóme mis moros, e sobre este mal que me hizo le di parias por que me dexase vevir en mis tierras en paz, e agora quiere quebrantar la fe y la verdad que puso conmigo. E pongo a Dios en el comedio que sea juez medianero y administre justicia e milagro sobre tal fecho." Estas palabras riman en cambio muy a las claras con la tradicional concepción hispano-cristiana de la guerra contra el moro como un "juicio de Dios" y tienen una evidente sonoridad caballeresca. O el cronista del rey de Castilla atribuía al rey de Granada ideas y palabras que nunca concibió ni pronunció, o los granadinos se hallaban ya tan penetrados por las formas de pensamiento y de vida castellanas que su rey llegó a pensar y a hablar como lo habría hecho un caballero de Castilla al reptar a otro por tuerto. Diego Catalán ha señalado cómo en la Crónica se atribuyen a los moros de Granada varios ideales y expresiones coincidentes con los peculiares de los fijodalgos castellanos. Si el cronista alfonsí no fingió a su capricho las palabras del sultán de Granada, es por tanto seguro que fueron los granadinos quienes imitaron a sus vecinos de Castilla y no los cristianos quienes siguieron a los moros.

La idea de Dios, padre común de todos los hombres y naciones, está ya en los Evangelios, en los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas canónicas. Ni musulmanes ni cristianos pensaron que Dios no lo fuera de todos hasta de quienes islamitas y cristianos tenían por enemigos de Alá o de Cristo. Pero, naturalmente, fué en España, palenque del desafío multisecular de la Cristiandad con el Islam, donde tuvo que surgir la fe de ambos campeones en la suprema justicia del Eterno, que por cima de sus credos diferentes daba el triunfo a quien lo merecía. Ahora bien, mientras en las ideas procesales islámicas no había cauce para la conversión de la guerra entre moros y cristianos en un gran "juicio de Dios" en el estricto sentido del vocablo, esa transmutación fué muy fácil, como queda probado, en la teorética judicial germánica de los cristianos españoles. ¿Será por ello lícito atribuir origen castellano a ese mal llamado deísmo que colocaba a Dios *comunalmente* por cima de las dos comunidades religiosas en batalla?

Acompaño a Castro en su sospecha —me complazco en reconocer esa coincidencia— de que sobre tal base podría alzarse el ideal de una justicia suprema que inspiró las doctrinas jurídicas de Francisco de Vitoria. Éstas, para mí, enraizarían, así, en una nobilísima tradición hispano-medieval que al hacer al Altísimo juez de todas las naciones, como lo era de todos los hombres, igualaba los derechos de todos los hombres y de

todas las naciones. Pero esa magna idea sólo pudo surgir en un pueblo en cuya conciencia no hubiese arraigado la idea central que inspiraba la guerra santa islámica, que hacía del pueblo musulmán martillo de Dios.

6. *El rito y el gesto*

Durante los largos siglos de la temprana Edad Media la religiosidad europea occidental había estado anclada en el gesto, el culto y el rito más que en la íntima elevación del alma hacia Dios. La trama espiritual de cada uno de los fieles estaba hecha de la serie de ejercicios rituales establecidos por la Iglesia. La España cristiana no constituyó una excepción. Su vecindad con la España islamita y hebraica quizás atenuó en ella durante algunos siglos la devoción por las imágenes, pero la teatralidad gesticulante de los ritos de la Mezquita y de la Sinagoga no pudieron contribuir a alterar las prácticas religiosas de la Iglesia Occidental en la Península. Y lo singular del estilo de vida que la áspera y prolongada batalla contra los musulmanes iba acuñando en el norte de España no era propicio a trocar los módulos de la religiosidad de los peninsulares.

Si, como queda dicho, la vida ejecutiva que los cristianos españoles habían tenido que vivir durante cuatro siglos, había atenuado su capacidad de ensueño y su potencia razonadora y había afirmado su activismo y su ímpetu centáurico, no puede sorprender que no buscaran a Dios en sí mismos mediante una callada y quieta introspección, ni que sus relaciones con la divinidad fueran también extrovertidas, apasionadas, más proyectadas en acciones y gestos que en la oración contemplativa, en la ahincada meditación y en las hondas y serenas construcciones teológicas.

Y no pudo mudarse esa normal inclinación a un cristianismo enraizado más en la voluntad que en el espíritu. Porque los españoles hubieron de seguir viviendo ejecutivamente durante los siglos XII —de violenta batalla contra los almorávides y almohades— y XIII — de conquistas y colonizaciones y de inicio de las sangrientas guerras civiles.

En un estudio menos audaz y apasionado, y por ello más científico y de fiar que *España en su Historia*, señala Castro que la religiosidad hispana sufrió en el siglo XIV un giro hacia la interiorización y el quieto meditar. Y su tesis es exacta. Tal vez la nueva religiosidad castellana fué menos nueva de lo que Castro cree —no se ha detenido éste a estudiar el franciscanismo peninsular de los siglos XIII y XIV— y es seguro que remonta a días anteriores a don Pedro el Cruel y al canciller Pero López de Ayala.

Castro ha valorado con exceso a los dos como factores de mudanzas espirituales. Las horas bárbaras del reinado de don Pedro, lejos de inclinar a los hombres hacia la serena reflexión y la interiorización religiosa, lanzaron a las gentes todas del reino a la acción desorbitada y frenética, incluso a quienes eran a la sazón tan poco inclinados a los desbordes energéticos como los judíos. Y para justipreciar la sensibilidad religiosa de Ayala importa no olvidar que sufrió dos largos cautiverios, uno muy triste y áspero y ya en edad madura; fueron las angustias de tan propicia ocasión para la autognosis las que debieron madurar en él una visión más íntima y férvida de las relaciones del hombre con Dios y, a la par, una intuición más precisa de sí mismo y de sus semejantes como seres autónomos dentro del mundo y del tiempo.

Ni la explicable inclinación personal de Ayala hacia la meditación angustiada del gran problema de la vida que es la vinculación del pecador con el Altísimo, ni las ocasionales y esporádicas de quienes en las tormentas de la segunda mitad del siglo XIV se hallaron en circunstancias no menos dramáticas, bastan a justificar como fruto de una espontánea germinación nacional el giro de la sensibilidad religiosa castellana en el camino de la emotiva introversión.

Castro ha señalado sintéticamente la aparición y desarrollo de ese movimiento en Occidente desde el siglo XIII a lo menos. España no estaba fuera de Europa. Las corrientes espirituales europeas cruzaban antes o después los Pirineos y triunfaban de la extrema occidentalidad que padecía la Península. La *Historia de la Orden de los Jerónimos* de Sigüenza, fuente esencial de Castro, ha permitido a éste registrar la aparición en Castilla durante el reinado de Alfonso XI (1312-1350) de las primeras manifestaciones de la nueva religiosidad: emotiva, reflexiva, lírica e íntima.

Algunos castellanos ultrasensibles a los cambios de los tiempos comenzaron a recoger en sus antenas ondas ya viejas allende el Pirineo. Las corrientes místicas de los sadilíes musulmanes, a las que no fueron extrañas las poblaciones mudéjares de Castilla la Nueva y Andalucía, quizá contribuyeran también al despertar de inclinaciones parejas entre algunos cristianos, por su fórmula temperamental propicios a la soledad y la meditación e inclinados a la comunicación con las fuerzas misteriosas del más allá. Los grupos de ermitaños que surgieron dispersos en todas las tierras de la Corona de Castilla fueron a la postre articulados en una orden religiosa nueva, la de los jerónimos. Y estos nuevos frailes españoles practicaron y difundieron la nueva religiosidad proyectada hacia la íntima efusión individual.

Nunca llegó ésta a triunfar sin embargo entre los peninsulares durante los siglos XIV y XV. En ningún pueblo europeo, y menos aun en ningún pueblo medieval, se ha producido jamás una mudanza en la sensibilidad religiosa colectiva tan profunda como para mover perdurablemente a las masas a centrar sus contactos con la divinidad en la interiorización lírica y efusiva, desnuda de ritos. Ese género de religiosidad no puede ser sino un fenómeno de minorías. La tradicional manera de sentir y de adorar a Dios de los hispanos se alzaba, además, con violencia, en el camino hacia el surgir de una exquisita nueva religiosidad que buceara en la conciencia y que centrase el culto en la mística introspección y en la santificación del trabajo. Y a impedir el deslizamiento de la sensibilidad religiosa hispana por los nuevos derroteros que seguían los Jerónimos coadyuvó, asimismo, el doble proceso de crecimiento y de crisis de la nueva Orden, proceso que Castro ha registrado pero que no ha explicado genéticamente ni justipreciado en sus graves consecuencias.

Los jerónimos fueron muy favorecidos por los reyes de la nueva dinastía bastarda, los Trastamaras, y por la aristocracia que en torno a ellos se encaramó sobre el reino. Toda Orden religiosa nueva, por cuanto representaba una renovación del viejo fervor y de la vieja disciplina, relajados en los viejos monjes, había atraído la simpatía y la generosidad de los reyes y magnates españoles en el curso de los siglos medievales. La conseguida por los jerónimos no puede significar por tanto una extraña inclinación de los príncipes y de los nobles castellanos hacia el nuevo tipo de religiosidad por ellos practicada. Y llego a sospechar que a ese volcarse a su favor de las mercedes de los reyes nuevos y de los nobles de su época, acaso contribuyó la postura que tal vez adoptaron en apoyo de don Pedro el Cruel, junto al pueblo menudo cuya vida espiritual dirigían, las viejas órdenes de dominicos y franciscanos. Si mi sospecha fuera cierta —es preciso contrastarla con la documentación de la época— se explicaría por duplicado el rápido enriquecimiento de los jerónimos, sin suponerlo corolario de la fervorosa adhesión de reyes y aristócratas al nuevo cristianismo lírico, emotivo y ensalzador del trabajo de los nuevos frailes.

Castro ha registrado al pormenor lo que pudiéramos llamar inundación de la Orden Jerónima por los judíos convertidos al cristianismo en los terribles prógromos de 1391. Castro la explica por la coincidencia ante la espiritualidad de los jerónimos y de los cristianos nuevos. No me parece exacta la tesis. Hiperboliza la inclinación de los hebreos españoles hacia la intimidad contemplativa. No era esa la tradición de la Sinagoga. El gran

pensador y poeta hispano-judío Yehudá ha-Leví, en su famosa obra apologética, había pospuesto la ascesis al cumplimiento de las prácticas y los ritos. Y todavía en el siglo XVI muchos conversos, sinceramente devotos de su nueva fe —María Cazalla por ejemplo— justificaban su adhesión al erasmismo o al iluminismo, porque juzgaban que las ceremonias católicas eran puro judaísmo.

Los "marranos" o cristianos nuevos acudieron tal vez a la Orden Jerónima por otros motivos. Buscaban algunos sin doblez una comunidad religiosa en que verter sus inquietudes y fervores y otros un refugio seguro para ponerse a cubierto de sospechas y de persecuciones. Dominicos y franciscanos habían sido tradicionales enemigos de su raza y los aliados del pueblo que los había forzado a la conversión para escapar a las matanzas. Ni los conversos podían acceder placenteros a los claustros de quienes habían encendido y atizado la llama que los había abrasado, ni dominicos y franciscanos podían abrirles los brazos sin grandes recelos y sin asegurarse de su sinceridad.

Los jerónimos no tenían ninguna tradición antijudía, eran ricos, estaban muy protegidos por los reyes y los nobles, eternos valedores de los hebreos peninsulares, y se hallaban en período de crecimiento ascensional, naturalmente propicio al liberal proselitismo. Y hacia ellos se precipitaron la mayoría de los cristianos nuevos que por una u otra causa sentían la tentación de ingresar en un convento.

Faltaba a los conversos todos la bélica exaltación religiosa que sacudía a los cristianos viejos y les faltaba el fervor de éstos hacia íconos y reliquias. Por ello y por natural reacción de los judíos que habían adherido sinceramente al cristianismo, contra las prácticas y ritos de la Sinagoga, de la que habían desertado, los jerónimos de origen hebraico contribuyeron, sin duda, a mantener viva la nueva religiosidad de los jerónimos, vieja de un siglo a fines del XV. Pero esa inundación de la Orden Jerónima por los cristianos nuevos contribuyó a hacer sospechosa a las masas populares la nueva sensibilidad religiosa emotiva, introspectiva, lírica, centrada en la meditación y en el trabajo que practicaban los jerónimos. Por la simple presencia en los claustros de la nueva Orden de muchos "marranos", siempre sospechosos para los cristianos viejos, y por el descubrimiento cada vez más frecuente de muchos casos de jerónimos de estirpe judía que permanecían fieles a sus viejas doctrinas, con burla de la fe que aparentemente profesaban y con sacrílega profanación de la hostia santa por sus impías manos en el acto de la consagración. Pese a los esfuerzos de los jerónimos por librarse del sambenito de contagiados de

judaísmo y por cerrar sus puertas a los conversos, el pueblo no les miró con simpatía. Y las masas españolas que secularmente sentían repulsión a cuanto despidiera un evidente tufillo a hebraísmo, por oposición al tipo de piedad de los jerónimos tachados de tener en su seno a muchos falsos conversos, se afirmaron en su adhesión a la vieja religiosidad peninsular extrovertida, épica y proyectada en acciones y gestos más que en la oración contemplativa y en la íntima efusión.

Quedó así infecunda la semilla de la nueva sensibilidad religiosa que en las últimas décadas del siglo XIV parecía llamada a cambiar el panorama de la vida espiritual de los peninsulares y en particular: el de los viejos castellanos y leoneses y el de los nuevos y novísimos del Tajo, del Guadiana y del Guadalquivir. Sus frutos quedaron limitados a algunos muy pocos aristócratas y a algunos grupos de cristianos nuevos, dos minorías cada día con menos influencia en el pueblo. Los últimos, por su estirpe y sus vacilaciones e hipocresías en materia de fe. Y los primeros como consecuencia de un proceso que Castro ni siquiera ha sospechado: porque también llegaban a España los vientos ideológicos antinobiliarios triunfantes hacía tiempo allende el Pirineo. Una vez más se vinculaba el estilo vital hispánico, no con injertos de formas de vida semítica, sino con la vieja estructura funcional de los peninsulares, ahincada más en el vehemente apetecer que en el sereno razonar, como resultado de la multisecular antibiosis cristiano-islamita.

7. *Unidad en la fe*

Toda grave contienda exterior provoca la espontánea renuncia a sus querellas intestinas en el pueblo que la sufre con energía y decisión; se aprietan las filas, se olvidan o se aplazan las discordias, se unifican las opiniones y se acuerdan las voluntades. Cuando la guerra es a la par ideológica y nacional, la nación que la enfrenta con coraje suprime sus disidencias dogmáticas y afirma su fervor por las ideas centrales que defiende con sacrificio de la vida. No pudo ocurrir de otra manera en la Península durante las largas horas de la reconquista.

España había sido un país fértil en herejías. La cristiandad hispánica había conocido muchos heterodoxos en el curso de los siglos que precedieron a la invasión árabe. Los libeláticos Basílides y Marcial, obispos de Astorga y de Mérida; los arrianos Florencio y Potamio, prelados de Mérida y Lisboa; la donatista Lucila; los gnósticos y maniqueos Elpidio y

Agape, y el gran Prisciliano y sus muchos partidarios, habían agitado a las masas cristianas peninsulares durante la época romana. Arrianos y acéfalos y algún materialista perturbaron las conciencias en la España visigoda. Después de la gran crisis del 711 siguió floreciendo la herejía entre los españoles refugiados en las Galias y entre los que vivieron sometidos al señorío del Islam. El español Claudio, obispo de Turín, difundió doctrinas iconoclastas en Italia. Dentro de la mozarabía, primero formularon tesis erróneas Severo, Égila y Migerio; surgió en seguida el titubeante adopcionismo de Elipando de Toledo y de Félix de Urgel, y más tarde aparecieron los acéfalos antitrinitarios y judaizantes y, con ellos, los antropomorfistas Hosteogis, Romano y Sebastián. E incluso enraicen quizás en esa apasionada inquietud hispana que produjo tantas disidencias y herejías, las que padeció a su vez el Islam español, antes reseñadas.

La guerra de la reconquista apartó de los reinos cristianos españoles tales pestilencias. La cristiandad peninsular norteña no padeció una sola herejía durante los cinco primeros siglos de su batalla por la libertad y por la fe frente a los musulmanes. Mientras Castro supone a los cristianos septentrionales acuñando singulares formas de vida por obra de la simbiosis arábigo-románica y los imagina adaptando los procesos de su conciencia y el mecanismo de su sensibilidad a los característicos de los islamitas de Oriente y de Al-Ándalus, la lucha religiosa y nacional que mantenían con renovado ímpetu, producía la más cerrada adhesión a la doctrina de la Iglesia de Cristo. Ningún portillo abrió en la muralla de la fe de los hispanos su hostil convivencia con la cultura del Islam, de la que Castro hace derivar las ideas vitales de la religiosidad española. La mozarabía sufrió en cambio de su comunicación con musulmanes y judíos y padeció herejías a tal contagio vinculadas. ¿No es lícito, por tanto, creer que, como en tantas otras manifestaciones de la vida de los cristianos libres, fué más decisiva la pugna perdurable que el efímero contacto, en el madurar de la postura vital de los hispanos del Norte frente a la divinidad?

Y esa cerrada y profunda unificación de la creencia siguió triunfando hasta los tiempos nuevos. Apenas fué perturbada por el chispazo fugaz de la herejía albigense importada a tierras de León por algunos franceses y pronto extinguida por la violencia. Después, con excepción de Cataluña, fácil al contagio de allende el Pirineo, la España cristiana tan sólo conoció en fecha tardía algunos pocos errores personales que no trascendieron a las masas. A las veces un teólogo se deslizaba involuntariamente por sendas peligrosas y formulaba alguna tesis errónea. Pero su yerro casual no influía en el pueblo y ni echaba raíces fecundas ni daba frutos maduros.

No; la cristiandad hispana no conoció ningún movimiento herético remotamente equiparable a los provocados por Juan de Janden, Marsilio de Padua, Wiclef y Juan de Hus, para no citar sino a los más famosos heresiarcas europeos medievales. Aquende el Pirineo no había lugar para ninguna fermentación espiritual heterodoxa de gran vuelo. La ya tardía herejía de Durango no desbordó de los términos de la lejana villa vizcaína y no se extendió por la Península.

Ni se extraviaron grandes inteligencias capaces de arrastrar al error a los doctos y a las masas, ni éstas fueron permeables al descarrío herético, ni el Estado fué tibio en la represión de la disidencia heterodoxa que podía debilitar la heroica resistencia y la audaz acometida contra el moro. Al otro lado de la frontera estaba el islamita, el enemigo multisecular, y la cristiandad cerró espontáneamente sus cuadros. Nadie dudó, disintió, se alzó. Nadie aventuró una vacilación. La fe más firme, clara, fervorosa, unitaria, triunfaba sin sombras. Y si alguien resbalaba y alumbraba un relámpago de herética contradicción, el foco era apagado rápidamente con violencia, como han podido estrangularse hoy los chispazos derrotistas o disolventes, por los pueblos en áspera batalla nacional.

Y tampoco conoció la España cristiana nada parecido al movimiento racionalista ultrapirenaico que arranca de las *Divisiones de la Naturaleza* de Juan Scoto, contemporáneo de Carlos el Calvo. Ese intento de construir una filosofía de las cosas independiente de la teología cristiana, no obstante su panteísmo latente, había logrado perdurar en Francia desde el siglo IX, fué desenvuelto por toda una escuela durante el XII, se refleja y transforma en el *Roman de la Rose* de Juan de Meung y se prolonga en el materialista espíritu crítico de la burguesía y en la tendencia hacia la observación del hombre y de la naturaleza del que había de salir la ciencia moderna.

Donde no había habido plaza para la pura disidencia herética, que sólo alumbra al cabo en un ambiente de fe viva y de vivo fervor religioso, no pudo haberla tampoco para una filosofía que, si reconocía la existencia de una fuerza espiritual superior —concebida como inteligencia y como voluntad— y si creía en un Dios creador del universo, consagraba como actividad esencial del hombre el estudio de la naturaleza y la crítica de la vida social. Donde no había habido lugar para la herejía no pudo haberlo para una doctrina que iniciaba la secularización del pensamiento y buscaba la verdad al margen de los problemas esenciales de la fe.

8. *Magia y superstición*

Dentro del clima de fervor y de fe cerrada y firme de la cristiandad peninsular florecieron, sí, algunas supersticiones, y en algunas ciudades —en Toledo especialmente— las artes mágicas. El auscultar el porvenir por el vuelo de las aves fué en la España medieval la más habitual de las supersticiones. El Cid la practicaba de continuo; le acusaron de ello sus enemigos: el conde de Barcelona en su carta de reto y los poetas moros de Valencia; y confirman la realidad de tales acusaciones los autores de la *Historia Roderici* y del *Cantar de Mio Cid.* El historiador Ibn Alkama dice de él: "Il tirait des augures du vol des oiseaux et ajoutait à ces fables d'autres mensonges par quoi il ranimait l'ardeur de ses compagnons. C'est à ce sujet qu'un Valencien a dit: 'Dites à Rodrigue... Les sabres des Sinhacha dans toutes les mêlées vont empêcher ses oiseaux d'augurer des véritables événements!' "

Rara era la hueste cristiana o la empresa realizada por cristianos que prescindiera de tales agüeros. La reina doña Urraca acusó a su marido Alfonso el Batallador de fiar en ellos. Y fiando en ellos vemos a los repobladores de Ávila establecerse en la ciudad y a los caballeros abulenses peleando contra el moro. En la *Crónica de la población de Ávila* se lee: "En la primera puebla vinieron gran compaña de buenos omes de Çinco Villas e de Lara e algunos de Coualeda; e los de Coualeda e de Lara venien delante e ouieron sus aues a entrante de la villa, e aquellos que sabian catar de agüeros entendieron que eran buenos para poblar alli e fueron poblar en la villa lo mas çerca del agua; e los de Çinco Villas que venian en pos dellos ouieron essas aues mesmas, e Munio Echaminzuide que venie con ellos era mas acabado agorador e dixo..." Y la Crónica caballeresca de mi ciudad a cada paso habla de agoradores y de agüeros. De Nalvillos, el legendario héroe abulense, dice por ejemplo: "E Enaluiello era muy buen agorador e guiáuanse los otros por él." Y al referir una de las campañas de los caballeros de Ávila a tierras de Sevilla en la que corrieron grave riesgo, después de contar cómo oyeron misa y confesaron sus pecados antes de combatir, añade: "e Sancho Ximeno el adalid que era buen agorador acauado, cató las aues e entendió en ellas que los moros serien vençidos".

Extraña mezcla de fe en la divina voluntad que daba victorias y derrotas y de apetito desordenado de adivinar el porvenir. En los adalides

abulenses, en Mio Cid, que también conjugaba su invocación al Altísimo y la consulta de las aves, y en muchos de los españoles de antes y de después.

Pero junto al intento de descubrir las misteriosas proyecciones del destino, mediante la observación del vuelo de las aves, la España medieval conoció otras muchas supersticiones y artes mágicas. Berceo presenta a Santo Domingo de Silos predicando contra el consultar de agüeros —"ca de Dios es vedado"— y a los lacerados por dolores y enfermedades acudiendo en vano a encantamientos antes de solicitar el favor celestial por intermedio de un santo taumaturgo. Las *Partidas* —VII.23.1 a 3— nos ofrecen un cuadro completo de las supersticiones al uso.

"Adeuinança tanto quiere dezir, como querer tomar el poder de Dios para saber las cosas que estan por venir. E son dos maneras de adeuinança. La primera es, la que se faze por arte de Astronomia, que es vna de las siete Artes liberales: esta, segun el Fuero de las leyes, non es defendida de vsar a los que son Maestros, e la entienden verdaderamente; porque los juyzios, e los asmamientos, que se dan por esta Arte, son catados por el curso natural de las Planetas, e de las otras estrellas; e fueron tomadas de los libros de Ptolomeo e de los otros sabidores, que se trabajaron de esta sciencia... La segunda manera de adeuinança es de los agoreros, e de los sorteros, e de los fechizeros, que catan agueros de aues, o de estornudos, o de palabras (a que llaman Prouerbio), o echan suertes, o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada, o en otra cosa luciente; o fazen fechuras de metal, o de otra cosa qualquier; o adeuinança en cabeça de ome muerto, o de bestia, o en palma de niño, o de muger virgen."

"Necromantia dizen en latin, a un saber estraño que es para encantar spiritus malos; e porque de los omes que se trabajan a fazer esto, viene muy grand daño a la tierra, e señaladamente a los que los creen, e les demandan alguna cosa en esta razon, acaesciendoles muchas ocasiones por el espanto que resciben, andando de noche, buscando estas cosas atales en los lugares estraños, de manera que algunos dellos mueren, o fincan locos, o desmemoriados; porende defendemos, que ninguno non sea osado de se trabajar, nin de vsar de tal enemiga como esta, porque es cosa que pesa a Dios, e viene ende muy grand daño a los omes. Otrosi defendemos, que ninguno non sea osado de fazer ymagines de cera, nin de metal, nin otros fechizos, para enamorar los omes con las mugeres, nin para departir el amor que algunos ouiessen entre si. E aun defendemos, que ninguno non sea osado de dar yeruas, nin breuaje, a algund

ome, nin a muger, por razon de enamoramiento, porque acaesce a las vegadas, que destos breuajes vienen a muerte los omes que los toman, e han muy grandes enfermedades, de que fincan ocasionados para siempre."

"Pero los que fiziessen encantamiento, o otras cosas con entencion buena, assi como sacar demonios de los cuerpos de los omes; o para desligar a los que fuessen marido e muger, que non pudiessen conuenir; o para desatar nube, que echasse granito, o niebla, porque non corrompiesse los frutos; o para matar langosta, o pulgon, que daña el pan o las viñas; o por alguna otra razon prouechosa semejante destas, non deue auer pena; ante dezimos, que deue recebir gualardon por ello."

Los redactores de las Partidas y Alfonso el Sabio con ellos, creían, por tanto, en los dictados de los astros y en los buenos encantamientos para fines provechosos, entre los que incluían —¿de quién partiría la inclusión?— los destinados a facilitar el coito de los casados impotentes. Prohibieron todas las otras supersticiones mágicas y amenazaron con pena de muerte a quienes las practicaran. Pero tal interdicción y castigo descubren la extensión del mal; y la fe del rey y de sus colaboradores en los vaticinios astrológicos y en algunos saludables sortilegios permiten imaginar el arraigo de todos entre el vulgo.

Sería erróneo sin embargo apoyar en tal florecimiento la tesis del injerto cultural cristiano-islámico y menos aun la teoría de la adopción por la cristiandad hispana de la estructura vital islámica. Las supersticiones eran viejas de milenios en las riberas del mar Mediterráneo y las artes mágicas no eran menos antiguas ni estaban menos extendidas. Basta con remitir al registro enciclopédico que de ellas hace San Isidoro de Sevilla. En sus *Etimologías* VIII. 9, consigna al pormenor cuantas conoció la antigüedad clásica y apostilla sus noticias con citas de Demócrito, Virgilio, Varrón, Lucano, Prudencio...

Está probada la práctica de supersticiones y magias en la Península en fecha anterior a la conquista musulmana. Recordemos el pasaje de la *Historia Augusta* sobre la extrema habilidad de los vascones y de los otros hispanos en la interpretación adivinatoria del vuelo de las aves. El concilio de Iliberis, canon 6, condenó a los que mataran sirviéndose de maleficios. El joven hispano-romano, noble y rico, de la segunda mitad del siglo IV, que fué Prisciliano, antes de su conversión al cristianismo estudió magia, según confesó a los jueces imperiales que sentenciaron su proceso. Sus enemigos le acusaron de haberla practicado; en su doctrina hubo siempre una preocupación antidemoníaca que descubre, como observa con agudeza Ramos Loscertales, su inconsciente reacción contra sus ju-

veniles frecuentaciones mágicas; y no cabe suponer al aristócrata lusitano una excepción en la dorada juventud y en las masas populares de la Hispania de su época. San Martín de Braga da testimonio de la perduración de prácticas supersticiosas y mágicas entre los rústicos de su diócesis en la segunda mitad del siglo v. De los concilios III y IV de Toledo (633 y 636) y de varios preceptos de la *Lex Visigothorum* (VI.2. 1-4) resulta que en el siglo VII consultaban a veces a magos, augures, arúspices... incluso obispos, clérigos y jueces, y que se acudía a sortilegios para provocar diversos males. Y sabemos por el Albeldense que la magia siguió practicándose en Asturias hasta que Ramiro I († 850) "magicis per ignem finem imposuit", acabó con los magos por el fuego.

Frenadas algunas de tales supersticiones y sortilegios a uno y otro lado del Pirineo —también se practicaron, claro está, fuera de la Península— por las condenaciones de la Iglesia y por las persecuciones de los príncipes, tal vez no lo fueron con igual rigor en la España musulmana. De los españoles convertidos al Islam los aprendió Gerberto, luego Papa con el nombre de Silvestre II. Las burlas que los poetas valencianos dirigieron al Cid por su costumbre de auscultar el porvenir por el vuelo de las aves permiten sospechar que el afinamiento de la sensibilidad, por obra de la cultura, hizo perder crédito a las supersticiones y a las magias entre las minorías cultas de Al-Ándalus. Ignoramos hasta qué punto permanecieron fieles a ellas las masas. Entre los cristianos fueron vanos los esfuerzos de los reyes y de la Iglesia para combatirlas. Queda dicho cómo el Rey Sabio y sus colaboradores creían en los presagios de las estrellas y en los buenos encantamientos. Una ley de Juan I de 1387 descubre que incluso la clerecía castellana se había contagiado del mal. Todavía en el siglo xv practicó la magia en Castilla el marqués de Villena. Hacia 1430 el rabino Mosé de Guadalajara atestigua la existencia de agoradores entre los castellano de su tiempo. Y todavía en 1448 censuraba Gutierre Díaz de Gámez en *El Victorial* el gusto de sus contemporáneos por supersticiones, agüeros, sortilegios y adivinanzas astrológicas. La rudeza y la pasión hispanas, en alianza ahora con el dramatismo de su dinámico existir, contribuyeron a la perduración y difusión de tales práticas.

Esa rudeza y esa pasión ancestrales y ese dramatismo y ese dinamismo de su vida en pugna con los moros, hubieron de moverles a cada paso a la acuciosa interrogación del misterio del mañana, para guía de su ímpetu de acción. Y hubieron de incitarles a las veces a solicitar la ayuda de la magia, para salir vencedores del adverso destino, al dar rienda suelta a su impulsividad en su dramático batallar. La realidad del peligro que

amenaza al soldado en el combate ha solido mover al guerrero con frecuencia a auscultar a los hados y a tratar de torcer la implacable suerte hostil; con una angustia que no puede asaetear a hombres de paz cuya existencia transcurre en el tedio del normal acaecer. Y la desenfrenada y áspera pasión ha incitado a veces al que la goza o la padece a buscar incluso la complicidad de las potencias del mal, para triunfar en la vida o para vengarse de los enemigos; con un apetito o una furia que no puede sacudir al menos apasionado y violento, de corazón frío y de mente calculadora. Conoce éste la claridad que sobre el mañana ofrece el razonado análisis de las almas y de los hechos, y también los recursos que brinda la serena astucia en los recovecos de la vida. Sabe de la superior eficacia en ella de observaciones, tanteos, reflexiones, análisis, cálculos y argucias, frente a la consulta del mudo misterio y frente a la ayuda mágica de las fuerzas invisibles. Y por ello, más que la peligrosa senda del auscultar de agüeros y del contar con diabólicos auxilios, sigue el seguro camino de la razón, que no excluye la audacia.

En la rudeza, en la pasión, en el dramatismo y en el ímpetu, que, si no engendrados, fueron exaltados y vivificados entre los cristianos españoles por su pugna contra los islamitas, está la clave de la perduración entre ellos de la vieja devoción de los peninsulares por agüeros y magias. En la rudeza, en la pasión, en el dramatismo, en el ímpetu y en la fe firme e ingenua de la cristiandad hispana.

Pero, cuidado. Como las crudas y torpes maneras de expresarse, supersticiones y magias no fueron floración singular de la cristiandad española medieval. Como las raheces formas de hablar y de escribir, triunfaron también fuera de la Península. Con razón dice Menéndez Pelayo que el pueblo español fué el menos crédulo en lo maravilloso fantástico por haber sido el más férvido creyente en lo maravilloso real, es decir, en los misterios de la religión. Hasta las más excelsas figuras literarias de allende el Pirineo creían todavía en el siglo XIV en consejas y fábulas que nunca hallaron eco en las páginas de sus ilustres contemporáneos peninsulares. Lo acredita por ejemplo el paralelo entre las crónicas de Froissart y de López de Ayala. Aquél cree en las hadas y en las ninfas y admite que los caballeros pudieran convertirse en osos y que los espíritus encarnaran en cerdos. El canciller cree sólo en los milagros.

Y las artes mágicas hispanas fueron al cabo juegos inocentes al lado de las que están comprobadas en otros países de allende el mar y de allende el Pirineo durante los siglos medievales. Bastaría con recordar el caso de Gilles de Rais, que llegó a hacer sacrificios humanos al diablo

para obtener oro, ciencia y poder. Un sacerdote italiano le prometió ponerle en comunicación con los demonios y un hechicero inglés los conjuraba. Se cantó el oficio de Todos los Santos en honor de los espíritus malignos y se procuró contentarles ofreciéndoles la sarcástica burla de una moribunda imagen de Dios: la sangre, la mano, los ojos y el corazón, de un ser humano. Y el cadáver de este gran señor francés del siglo XV, que llegó a sacrificar ciento cuarenta niños a Satán sin perder la fe en Dios, fué rescatado del patíbulo por doncellas de la nobleza del país que lo lavaron —no sólo se lavaban los muertos en la España islamizada— y lo enterraron con gran pompa.

Puede alegarse también el gran conjuro del Coliseo de Roma dirigido por un sacerdote siciliano y en el cual Benvenuto Cellini, entre otros, soportó espantables emociones y obtuvo de los diablos la promesa, por ellos cumplida puntualmente, de que le sería entregada al cabo de un mes la hermosa Angélica.

Estos dos ejemplos acreditan cómo la práctica de la magia había ganado en Occidente hasta a los aristócratas y los artistas. De su gran difusión al norte y al sur de los Alpes y de la alcanzada por la astrología y por las supersticiones más absurdas y ridículas dió ya cumplido testimonio Burckhardt y cabe hallar abundantes noticias en la historia de los pueblos latinos y germánicos; en la de Italia sobre todo.

Pasión, rudeza, dramatismo y fe. Sí, porque la inquietud y el ímpetu podían mover a los peninsulares en casos muy extremos a solicitar el auxilio del diablo, acudiendo a las artes de la magia. Pero esa petición exigía como previo requisito la creencia en Satán, el hijo de las tinieblas, en perpetua batalla contra los hijos de la luz, es decir, requería la creencia en los misterios supremos de la fe.

Fe y pasión. Sí, porque el ansia de venganza, la orgullosa apetencia de poder, el desordenado apetito de riquezas o la angustiosa inclinación a develar el misterio de la ciencia, que solían mover a los hispanos a acudir a la magia, son a la postre hijos legítimos del ímpetu que lanza al hombre por cima de las fronteras del sereno razonar y del normal apetecer.

El *in crescendo* sostenido de las severidades de la Contrarreforma fué poco a poco desterrando de España las prácticas mágicas. Y si no logró desarraigar el gusto por las adivinaciones astrológicas a través de las llamadas figuras judiciarias —Sancho dijo una vez a Don Quijote: "no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo que no presuma de alzar una figura como si fuera una sota de naipes"— y no alcanzó a extirpar el gusto

61. – Cabeza de un Cristo del siglo XII procedente de Miljana (Museo de Lérida). Constituye uno de los primeros ejemplares de la imaginería policromada española. En Cataluña triunfa sin embargo la pintura religiosa en ábsides —recordemos el Pantocratos de Tahull— y en frontales de altar que representan escenas de la vida de la Virgen o de algún santo. Se han destacado en ellos anticipos de la técnica pictórica española, luego clásica.

62. – El desnivel humano y cultural que siempre ha existido entre el Mógreb y Al-Ándalus ha determinado la repetida conquista por España de sus conquistadores africanos. El embrujo de Sevilla sedujo especialmente a los califas almohades. Se enamoraron de sus costumbres —uno murió corneado por un toro bravo— y la adornaron con magníficas construcciones. Entre ellas destaca la Giralda. Torre de la mezquita aljama, lo fué luego de la iglesia catedral.

por la superstición –ha llegado hasta hoy–, sí consiguió confinarlo en las capas sociales inferiores. Burckhardt atribuye a la firmeza de los capitanes españoles contra la magia y la astrología el descenso de su cultivo en la Italia dominada por España.

9. *Devoción al papado*

Unidad en la fe como resultado de la multisecular guerra nacional y religiosa contra los islamitas y también obediencia castrense al Papado y medro desbordante de la clerecía. Otra vez la antibiosis. Porque serán muy difíciles de explicar como fruto del mestizaje islámico-cristiano esos dos singulares fenómenos de nuestra historia medieval.

La España musulmana había roto todo vínculo afectivo con el califa, cabeza visible de la comunidad de los creyentes islamitas, desde mediados del siglo VIII. En el siglo X, de tal modo se había quebrado en fracciones esa comunidad, que los soberanos de Al-Ándalus se arrogaron el califato. Se lo atribuyeron luego los sultanes del imperio almohade. Y nunca hubo por tanto en el Islam hispano ninguna institución que pudiera parangonarse con el Papado.

Por ello la sumisión de la cristiandad española al Pontífice no pudo ser sino fruto maduro de la antibiosis o pugna de los cristianos peninsulares contra los musulmanes. Fruto maduro y de no poca importancia en nuestra historia. Castro ha pasado por alto esa realidad. Pero ahí está con precisos y claros contornos en mitad de la vida española medieval.

La tradición hispana sobre las relaciones con Roma de la cristiandad peninsular no era favorable en el siglo XI a la obediencia cuasi castrense de los príncipes y de los reinos españoles al Papado. En la monarquía visigoda, aunque la Iglesia no desconoció la autoridad pontificia, la enfrentó en más de una ocasión y vivió tan cerrada en sí misma que el obispo romano no ejerció influencia eficaz en la vida de los hispanogodos. Y a lo largo de los primeros siglos de la Reconquista la sociedad asturleonesa y vascopirenaica permaneció tan aislada de Roma y la Iglesia se halló en ellas tan íntimamente sometida a la autoridad real, que los Papas tampoco contaron demasiado para la cristiandad libre de España.

Fuera de España se daban cuenta de esa situación de hecho. Menéndez Pidal ha recogido en *La España del Cid* el reproche que Arnulfo, obispo de Orleans, dirigió al Papado en 991 por la separación de las iglesias de Constantinopla y Alejandría y por el apartamiento de las iglesias de España, que no reconocían los juicios de Roma.

Esa tradición se interrumpió en el siglo XI. Los Papas se sobresaltaron por el título de "obispo de la Sede Apostólica" que usaba el de Compostela y se acordaron de España para excomulgar al prelado de Santiago. La ambiciosa política de Alejandro II y sobre todo de Gregorio VII provocó en seguida un giro decisivo en la veleta de las relaciones de Roma con la cristiandad española. Y desde entonces los reyes y los pueblos peninsulares se curvaron obsecuentes, sumisos, dóciles, humildes, ante la Santa Sede.

Alejandro II consigue ya que el más reciente y débil de los reinos españoles de entonces, el de Aragón, se le someta. En 1068 Sancho Ramírez se declara *miles Sancti Petri* y en 1071 acepta la sustitución del rito hispano o mozárabe por el romano. La Iglesia romana inventa en seguida la grosera superchería de que España había pertenecido al patrimonio de San Pedro. Y poco después Roma se atreve incluso a intentar hacer valer esos fingidos derechos.

Gregorio VII interviene activa y decididamente en la Península y no sólo en los asuntos eclesiásticos sino en los políticos. Fita, Menéndez Pidal y Pierre David han estudiado esa intervención. Contrastan el choque violento entre el Pontificado y el Imperio y la reverente resistencia de Alfonso VI a las desorbitadas pretensiones pontificias al señorío de España. Es notoria su definitiva sumisión a las órdenes papales sobre la aceptación del rito romano. Sólo resiste el pueblo, sobre todo el castellano. Los legados pontificios actúan arrogantes y enérgicos. Roma se atreve a intervenir en la vida privada del rey. Tal vez llega a calificar de concubinato el matrimonio de Alfonso con Constanza, emparentada con la primera esposa del monarca. El orgulloso *Imperator totius Hispaniae* cede siempre. Nuevos tributos a Cluny. El tradicional rito ortodoxo de los Padres de la Iglesia española es sustituído por el rito romano en pugna con la voluntad popular. Alfonso escribe a San Hugo, Abad de Cluny: "De romano autem officio quod iussione tua reccepimus terram nostram admodum desolatam esse." Se consuma la humillante sumisión a Roma. Y ésta logra además, desde entonces, reducir al mínimo la antigua intervención real en los asuntos de la Iglesia.

En contradicción con la tradición hispana de más de seis siglos el Papado empieza a pesar decididamente en la España cristiana. En las discordias que siguieron a la muerte de Alfonso VI, favorece al partido integrado por la clerecía francesa, desde hacía más de dos décadas acaballada sobre la iglesia nacional de la monarquía. Dos reinos peninsulares, Portugal y Aragón, buscan el patrocinio del Pontífice y le obedecen

sumisos: el portugués Alfonso Enríquez reconoce la soberanía de la Santa Sede y el aragonés Pedro II le infeuda sus estados. Y hasta León y Castilla se someten a los dictados de la política papal.

Van y vienen activos y a las veces altaneros legados pontificios que siguen inmiscuyéndose en la vida interna de los reinos hispanos. El Papa anula buen número de matrimonios reales, contrariando los intereses o los afectos de los príncipes y creando graves conflictos políticos. Interviene en las querellas de los reyes peninsulares; amenaza, ordena, excomulga. Inocencio III ejerce en España influencia no mucho menor que Gregorio VII. Los soberanos españoles se someten al Pontífice, solicitan su auxilio y su intervención y le comunican sus apuros y sus éxitos. Logra mediante amenaza de excomunión que Sancho VII de Navarra asista con los reyes de Castilla y Aragón a la jornada de las Navas. Alfonso VIII le comunica, filial, la victoria conseguida. Pedro II de Aragón pierde sus dominios de allende el Pirineo, porque el estandarte de la Iglesia agrupa un gran ejército contra sus vasallos de ultrapuertos. Y en adelante el Papado continúa constituyendo fuerza decisiva en la vida peninsular. Inocencio IV se atreve a disponer de la corona portuguesa deponiendo a Sancho II y entregándola a Alfonso III. Y Martín IV otorga a Carlos de Valois la investidura del reino de Aragón, por saña contra Pedro III que había arrebatado Sicilia a los Anjou, en vindicación de los derechos de su esposa, heredera de los Staufen italianos.

Don Juan Manuel declara que Castilla, a diferencia de los otros reinos cristianos de España y de fuera de ella, no tenía ninguna vinculación jurídica con la Santa Sede. Su afirmación es exacta, pero ningún país guardó una devoción tan férvida y una obediencia tan sumisa al Pontificado. En España, Aragón y Cataluña llegaron a enfrentarle, con ocasión de su política ultrapirenaica y de sus empresas en Sicilia. Sus reyes alguna vez pasaron por cima de las excomuniones pontificias, pero a la postre la hispana castrense sumisión al Papado les decidió a ceder ante la Santa Sede: Pedro III en 1275, antes de morir, a fin de obtener la absolución, en su nombre y en el de sus sucesores, prometió estar a lo que la Iglesia resolviese. Alfonso III en 1291, por la paz de Tarascón, consintió en pedir perdón al Sumo Pontífice para que revocase la donación de sus reinos al hermano del rey de Francia; ofreció pagar un censo al Papa y se comprometió a abandonar a su suerte a su hermano Jaime de Sicilia. Y cuando éste llegó a reinar en Aragón, por el tratado de Anagni de 1292 se convirtió en capitán de la Santa Sede y a su servicio acabó combatiendo a su madre y a su hermano Fadrique, apoyados por los leales sicilianos.

La historia medieval de allende el Pirineo está llena de querellas de los emperadores germánicos o de los reyes de Francia contra la Santa Sede. En toda Europa resonaron los ecos de las disputas entre Enrique IV y Gregorio VII, Federico II e Inocencio III y Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII. Ninguna oposición pareja suscitaron al papado los reyes de Castilla. Jamás le enfrentaron, jamás se alzaron contra él; y llegaron a soportar con mansedumbre las injusticias, los atropellos y hasta los abusos de los Papas. Recordemos la enemiga con que trataron al Rey Sabio, las respetuosas vacilaciones de éste ante ellos y su postrera sumisión a sus mandatos. Roma se mezcló en la sucesión de Castilla a la muerte de Alfonso X, y Sancho el Bravo no tuvo adversario más decidido que Martín IV. En las horas angustiosas de la minoría de Fernando el Emplazado, doña María de Molina hubo de comprar a muy alto precio una bula pontificia para ¡legitimar! a su hijo el rey de Castilla que la Santa Sede tenía por bastardo. Los Papas proveían con extranjeros muchas dignidades y beneficios eclesiásticos peninsulares; y no sólo salían de España ríos de oro y de plata en razón de estas concesiones, los castellanos debían sufragar los gastos de las embajadas pontificias y a Roma se remitían los espolios y vacantes de los obispados y las anatas. "En conclusión —escribe el P. Luciano Serrano— todo ello constituía una grave sangría de la riqueza nacional" —con las rentas de la vacante sede burgalesa (10.000 florines de oro) se remedió alguna vez la penuria fiscal del Papado— y señala cómo, aunque muchos pontífices prometieron renunciar a tales prácticas, ninguno cumplió la promesa. Y así siempre. En Avignon o en Roma: desdenes, exigencias o enemigas; y en Castilla, y en los otros reinos hispanos al cabo también: reverencia, obediencia y devoción ante el Vicario de Cristo. En los reyes y en el pueblo, en los laicos y en los clérigos.

En las cortes de Castilla o de Aragón no hallamos por ejemplo quejas ni protestas que puedan parangonarse con las del parlamento de Inglaterra contra la política pontificia. La única vez en que las cortes castellanas alzaron su voz contra la Santa Sede fué en 1390; declararon que "entre todos los regnos cristianos no avia ninguno tan agraviado ni tan injuriado como estaba el regno de Castilla en razon de las provisiones que el Papa facia". En 1393 llegaron a decretar el embargo de los beneficios eclesiásticos poseídos por extranjeros; pero no mantuvieron con firmeza su acuerdo.

Nunca en las plumas castellanas hallamos una crítica al Papado que pueda recordar a las de Wiclef o Savonarola. Sólo pueden alegarse las censuras a la clerecía romana del Canciller Ayala; hijas de la inquietud y

del espíritu transido de occidentalidad de un hombre que había viajado mucho allende el Pirineo y que tenía una sensibilidad excepcional para recoger las corrientes espirituales europeas. En cambio, un castellano, el Cardenal Gil de Albornoz, reconquistó para el Pontífice los estados de la Iglesia en Italia. Los reyes y los pueblos españoles se inquietaron sobremanera ante el cisma de Occidente — para contribuir a su solución llegaron a abandonar al Papa español Pedro de Luna, Benedicto XIII, a quien mucho debían. Sólo intervinieron en el Concilio de Basilea cuando el Pontífice le declaró legítimo. Y Castilla protestó enérgicamente contra el acuerdo conciliar deponiendo a Eugenio IV.

Fué necesario que la acción imperial de España en Italia y sus forcejeos para obtener la reforma católica de la cristiandad tropezaran con la resistencia solapada o con la enemiga abierta del Papado para que, temporalmente, triunfase una áspera hostilidad contra la Santa Sede, en muchos españoles. Asoma a las claras en los Valdés, en don Diego Hurtado de Mendoza y en Francesillo de Zúñiga, que lanzan encubiertas o directísimas diatribas, y a veces más que diatribas amenazas, contra el Pontificado. Se muestra en censuras tan pías como duras de Luis Vives. Estalla en escritos transidos de feroz antipapismo como el de Francisco Vargas. Y gana hasta muy altas dignidades eclesiásticas y famosísimos teólogos, defensores celosos de la más pura ortodoxia católica. Fray Juan de Toledo, en un escrito dirigido a Carlos V, escribió sañudas palabras contra el Sumo Pontífice Paulo III y aconsejó al Emperador que lo privara de sus dominios temporales. "El estado de la Iglesia —dice— es más vuestro que suyo... usad en esta ocasión del hierro y no del ensalmo... Dirá V. M. que es cosa grave quitar el Papa del estado temporal; pero sin comparación muy mayor es de temer el que a toda la Cristiandad se sigue, porque por engrandecer la carne olvidan de todo punto el espíritu, y de aquí nace revolver el mundo y deshacer la casa de Dios por hacer las suyas." Y el gran Melchor Cano en un parecer que firmó en 1555 escribió contra Paulo IV "...es justo que si nuestro muy Santo Padre con enojo hace violencia a los hijos, V. M., que es el mayor y protector de los menores, lo desarme, y, si fuere necesario, le ate las manos."

Pero esta riada de hostilidad contra la Santa Sede, documentada por Sánchez Montes, pasó pronto; tras la victoria del duque de Alba sobre Paulo IV, cuando comenzó a dar frutos la política de Felipe II. Aunque todavía España tropezó más de una vez con los Pontífices y éstos fueron muchas veces hostiles e injustos con España, la tradicional castrense devoción hispana hacia el Papado ató las manos, trabó las lenguas y

frenó las plumas de los españoles y los movió a doblar la cerviz con humildad ante la suprema potestad de los Papas, cualquiera que fuese la conducta de éstos frentes a ellos.

10. Anticlericalismo

Pero el Papa, representante de Cristo, estaba lejos y la clerecía estaba allí al lado y en medio de los peninsulares y estaba allí con sus lacras y sus vicios y con su gran riqueza y su gran poderío. En toda Europa la Iglesia alcanzó en la Edad Media una inmensa fortuna territorial y un enorme poder, pero en ningún país de Occidente llegaron sus riquezas y su poderío a pesar tanto como en la Península en el equilibrio de las fuerzas señoriales y políticas de la comunidad. Ningún magnate laico consiguió en España antes del siglo XIII un patrimonio y una influencia equiparables a los logrados, no ya por los prelados compostelanos –*regiam potentiam a regibus habebant*–, sino a los poseídos por otros obispos y abades del reino. Ningún señor laico alcanzó en León y Castilla el privilegio de acuñar moneda que obtuvieron los arzobispos de Santiago y los abades de Sahagún. Las cancillerías de los reinos de León y de Castilla fueron ejercidas mucho tiempo por los prelados de Compostela y de Toledo. Durante la tardía Edad Media esas dos sedes archiepiscopales y las de Sevilla, Zaragoza o Lisboa y los Maestrazgos de las Órdenes Militares poseyeron tantas riquezas y tanto poder que los reyes se esforzaron por hacer recaer tales dignidades en sus hijos legítimos o bastardos o en sus hermanos o cuñados: Fernando III destinó a su hijo el infante don Felipe para la mitra de Sevilla; el infante don Sancho de Aragón, cuñado del Rey Sabio, fué arzobispo de Toledo y Alfonso XI hizo nombrar Maestre de Santiago a su bastardo don Fadrique. Alcanzaron tanto poder y tanta riqueza que muchas familias nobles de los reinos hispanos no llegaron a ocupar una posición de primer plano, sino cuando uno de sus miembros logró desempeñar durante algunos años uno de los grandes arzobispados españoles; así ocurrió a los Albornoz, a los Tenorio, a los Luna, a los Fonseca...

Va a hacer pronto treinta años, en mis *Estampas de la vida en León* registré numerosas pruebas documentales de las torpezas de la clerecía peninsular de hace un milenio. Las repetidas amenazas de las leyes, conjugadas con los testimonios literarios y diplomáticos de tiempos posteriores acreditan que no mejoraron las costumbres de clérigos, monjes y

religiosas al correr de los siglos. Es probable que sus vicios fueran aun mayores que en España en todos los pueblos de la Europa medieval y es seguro que no fueron menores. A lo menos en las compilaciones donde se registran los milagros mariánicos, incluso en las Cantigas, se cuentan como ocurridos fuera de la Península la casi totalidad de los prodigios realizados por la Virgen con ocasión de las liviandades de clérigos o monjes. Pero como el fervor religioso de las masas fué más encendido y firme en la Península —todos los milagros atribuídos a la Madre de Dios en castigo del descreimiento de las gentes se refieren en las Cantigas como realizados allende el Pirineo—, las flaquezas de la clerecía hispana alcanzaron una extraña resonancia —los leoneses llegaron a asaltar en el siglo x un monasterio de impúdicas religiosas adúlteras que se habían dejado convertir en madres— y consiguieron por eso una extraordinaria valoración peyorativa entre los cristianos españoles.

El Papa, representante de Cristo, estaba lejos y la clerecía estaba allí al lado y en medio de los peninsulares, con sus virtudes y sus vicios y con su gran riqueza y su gran poderío; estaba allí incitando a la crítica y a la sátira del pueblo y tentando la codicia y la ambición de los reyes y de los nobles. Por ello, aunque en forma atenuada, los cristianos españoles padecieron también la epidemia del anticlericalismo que azotó a la cristiandad ocidental en los postreros siglos de la Edad Media. Y por ello fueron asimismo inundados por la marea de la pugna entre el poder civil y el poder eclesiástico, que había antes desbordado también sobre los pueblos de más allá del Pirineo.

Queda dicho que la clerecía hispana de la temprana Edad Media dependió políticamente de la realeza, tanto o más que en la época visigoda y tanto o más que en los reinos feudales de Occidente. Los reyes creaban, delimitaban y suprimían diócesis, nombraban y deponían obispos, platicaban de asuntos eclesiásticos en las reuniones de su Palacio, convocaban concilios, reorganizaban las sedes y cenobios y de tal forma regían la vida de toda la Iglesia, que incluso se acudía a ellos si algún monje huía del monasterio que habitaba. Lo he dicho antes y lo he probado hace un cuarto de siglo con numerosos testimonios.

No los poseemos acerca de la auténtica postura de los laicos frente a la clerecía en esa época. De algunos textos cabe sospechar sin embargo que, al margen de su fe sin tibiezas ni vacilaciones y de su férvida devoción, tal vez iniciaron ya los magnates una postura a la vez tutelar y defensiva frente al clero, cada vez más rico y poderoso. Los monasterios de fundación privada y la privada propiedad de los templos, que no esta-

ban fuera del comercio de las gentes y que eran explotados por los laicos como parte de su patrimonio familiar, dieron a la nobleza intervención no despreciable en la vida de la clerecía. Mas el creciente enriquecimiento de la Iglesia y su continuada adquisición del privilegio de la inmunidad para sus tierras, es decir del señorío jurisdiccional sobre ellas, como se habría dicho luego, obligó a la aristocracia laica a enfrentarse muchas veces, las más de ellas sin éxito, con no pocos obispos y abades; y le movió a denunciar, y a resistir en alguna ocasión, las maniobras de abades y obispos para apoderarse, *invictissime* o *verbis blandientibus et seditionibus melifluis*, de los bienes de los particulares. No faltaron tampoco magnates y hasta infantes que pasaron de la resistencia a la ofensiva y comenzaron a arrebatar a la Iglesia sus tierras o sus hombres. También documenté hace unos treinta años este indicio de pugna entre las dos noblezas. Y asimismo que, para poner fin al forcejeo entre su hermana doña Urraca y la Iglesia de León, Alfonso VI decretó en 1089 que las propiedades de realengo no pudieran pasar a manos de los nobles o de la clerecía, ni los bienes de aquéllos pudieran ser adquiridos por ésta, ni los de la Iglesia pudieran caer en poder de la nobleza.

La recepción de la reforma cluniacense al sur del Pirineo y la enérgica política gregoriana alcanzaron para la Iglesia en los reinos peninsulares un embrión de autonomía. Los obispos pasaron a ser elegidos por el pueblo y el clero de sus diócesis, la curia regia no se inmiscuyó en cuestiones eclesiásticas, las resolvieron los concilios en los que se fué atenuando de prisa la intervención de la realeza y de los laicos, y la vida de la Iglesia fué jurídicamente emancipándose cada vez más de la tutela de los reyes y de los nobles.

Pero no he escrito "jurídicamente" a humo de pajas. El siglo XII que presenció esa inicial separación de las dos potestades civil y eclesiástica en los reinos cristianos españoles, conoció el bache, antes registrado, en la devoción y obediencia de la sociedad cristiana española hacia la Iglesia, crisis que se tradujo en un enfrentamiento, con frecuencia violento, de la clerecía por los laicos. Recordemos a Alfonso el Batallador deponiendo y encarcelando a obispos y abades, a los burgueses de Sahagún asaeteando al abad mientras decía misa, a los de Compostela incendiando la torre de la Iglesia del Apóstol, a los magnates gallegos haciendo prisionero a Gelmírez, a Alfonso VII saqueando lindamente más de una vez el tesoro de Santiago, a los nobles invadiendo y tomando en encomienda los bienes de sedes y cenobios, a los caballeros abulenses metiendo sus acémilas en la catedral, a las milicias de Béjar y Plasencia amenazando al

obispo de Ávila con romperle la cabeza, a los salmantinos expulsando de la ciudad a los canónigos en 1185, a Alfonso IX reglamentando en favor de los nobles su disfrute de los prestimonios o feudos eclesiásticos, y a los escultores que labraron algunos templos —pienso en la bella cornisa de la iglesia románica de San Vicente de Ávila— representando a frailes o clérigos en lúbricas escenas, en las que asoma ya a las claras la sátira anticlerical de la tardía Edad Media.

Fe sin tibiezas ni vacilaciones, férvida devoción, castrense sumisión al Papado... Pero aquellos cristianos peninsulares que habían llegado a enfrentar a la divinidad como proyección de su exaltada hombría y de su concepción vasallática de las relaciones del hombre con Dios, no se pararon sumisos y obedientes ante la poderosa y rica clerecía sino que la desafiaron, la criticaron, la combatieron y la escarnecieron cuando les vino en gana, o para decir mejor, cuando chocaron con ella en el palenque de la disputa por el poder y las riquezas.

Tras el hiato guerrero y colonizador del reinado de Fernando el Santo abundan otra vez los testimonios de la exacerbación de la vieja pugna de reyes y nobles con obispos, abades y clérigos y de la vitalización de la crítica anticlerical de los intelectuales y del pueblo. Alfonso el Sabio se atrevió nada menos que a privar de su señorío a la sede del Apóstol Santiago. El favorito de Sancho IV denostó al obispo de Astorga don Martín García y le dijo en público "que se maravillaba porque le non sacaba el alma a espoladas". Los nobles se apoderaban de las tierras de las iglesias y monasterios, atropellaban a sus vasallos y hasta desafiaban a las veces al obispo, al cabildo y a la clerecía entera de una diócesis — eso hicieron en 1285 algunos nobles con el obispo y los clérigos de Cartagena. Iglesias tan poderosas como las de León y Oviedo y cenobios tan privilegiados como Sahagún y las Huelgas tuvieron a la postre que ceder en encomienda a los magnates laicos algunos de sus señoríos, castillos y vasallos — así nació la institución que siglos después había de alcanzar gran desarrollo en tierras de América. Fernando IV hubo de prohibir a los nobles gallegos que tomaran encomiendas por la fuerza y hubo de reglamentar los usos y abusos de sus concesiones en León y Castilla. Pedro el Cruel obligó por la violencia a dos obispos a que le casaran con doña Juana de Castro, en vida de la reina doña Blanca, y ordenó después el asesinato del arzobispo de Compostela. Huyendo de la saña regia abandonó la sede primada de Toledo don Gil de Albornoz. Y podrían citarse otros muchos atropellos de prelados y de clérigos por los reyes y los nobles en los siglos siguientes.

El pueblo no mostraba mayor respeto ante la clerecía. Las gentes murmuraban de los obispos y a veces se atrevían a denostarlos en su cara —el Fuero de Salamanca prevé tales murmuraciones y denuestos y castiga éstos. Los templos eran ya teatros de galanteos y desmanes, no obstante las prohibiciones de las Partidas. Las masas populares continuaron profanando e incendiando iglesias —allanada y quemada fué la de San Francisco de Orense en el siglo XIII. Los campesinos no pagaban sus diezmos —Alfonso X, Sancho IV... tuvieron que ordenar a sus adelantados y justicias que apremiaran a muchos remisos — y en ocasiones amenazaban, corrían y herían a los recaudadores, pese a las disposiciones del Fuero Real. Muchas veces andaluces, leoneses y castellanos se burlaban de las excomuniones eclesiásticas. Y los reyes tenían que ordenar a sus aguaciles —recordamos casos de Sevilla y Salamanca de 1274, 1277, 1289...— que prendiesen los cuerpos y embargasen todos sus bienes a los excomulgados que en plazos fijos no se reconciliasen con la Iglesia.

Del vuelo adquirido por la sátira popular contra la clerecía dan testimonio indubitable las confesiones del jocundo Arcipreste de Hita. Tras sus versos se adivina la cínica postura de quien piensa: "El pueblo nos acusa y critica a diario; tiene razón, pero conste que no nos importa y para que no se canse en satirizarnos, comencemos los clérigos por burlarnos de nuestras propias flaquezas." Otros dos miembros de la Iglesia peninsular siguieron el desenfadado ejemplo de Juan Ruiz: el mallorquín Fray Alonso de Turmeda y el Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo. Uno y otro descubrieron los vicios de frailes y clérigos con no mayor rubor que su picaresco predecesor de la Alcarria: el primero, renegado y tránsfuga al islamismo, con placentero regodeo, y el segundo, naturalmente, con algún mayor escrúpulo, pero sin disimulos ni tapujos.

Estos casos de autocrítica que no tienen nada de apesadumbrado examen de conciencia, si no contribuyeron a aumentar las censuras contra la clerecía tampoco lograron acallarlas, porque ni las sinceras ni las apicaradas confesiones de sus vicios por los grupos humanos que los sufren logran de ordinario aplacar las sátiras que ellos provocan. Y los laicos siguieron descargando rudos golpes críticos contra las flaquezas de clérigos y frailes. Los entreveró sin piedad el Canciller Ayala en el *Rimado de Palacio*, transido como queda dicho de un sentido nuevo de las relaciones del cristiano con Dios. Escaparon de la pluma de Hernando del Pulgar; aparecen en sus *Claros varones de Castilla* y en sus *Epístolas*. Los asestó sin disimulo Fernando de Rojas en *La Celestina*. Los registraron en piedra los escultores y en madera los tallistas. El pueblo los

tradujo en cuentos y burlas. Se refería que habiéndose ofrecido los frailes de Zaragoza a pelear contra los musulmanes en un grave caso de rebato, don Martín Lanuza declaró: "Soy de parecer que salgan y aventuramos a ganar de cualquier manera que suceda; porque o los frailes nos librarán de los moros o los moros nos librarán de los frailes." Y se llegó a llamar "obispillo" a una gran morcilla que se hace en ocasión de la matanza de los puercos, a la rabadilla de las personas y aun quizá a parte todavía más indecente de los hombres. Y con el pueblo, los nobles aceptaban y empleaban expresiones burlonas e hirientes para la clerecía. El conde de Benavente, al sentirse quemado por una "ayuda" con canuto de plata, exclamó: "¡Oh! pese a tal, con la puta vieja que me ha metido un asador ardiendo por el obispillo."

La crítica contra los vicios de la clerecía fué particularmente gustosa y mordaz durante el reinado de Carlos V. El Almirante de Castilla, don Fadrique Enríquez, censuró sin recato a los prelados; Gonzalo Fernández de Oviedo escribió feroz diatriba contra los eclesiásticos; Diego Hurtado de Mendoza los fustigó con violencia, y, como estos tres, otros numerosos laicos nada heréticos. En esa crítica enraiza parcialmente el erasmismo; se refleja en los libros de algunos clérigos vinculados a tal movimiento, por ejemplo en el *Buen Pastor* de Maldonado; se cultiva con placer en los cenáculos erasmistas de los Vergara o los Valdés; desborda en el teatro de Torres Naharro, Gil Vicente o Diego Sanchez de Badajoz; aparece en diversas obras de la literatura profana: el *Lazarillo*, el *Crótalon*, el *Viaje a Turquía* de Laguna; triunfa en los cuentos populares —véase el *Libro de los Chistes* de Luis de Pineda— y se muestra en las "paciencias" de las Sillas de Coro de las catedrales españolas. La severa y sañuda política de Felipe II la frena; probablemente por temor a ella quedaron anónimos el *Lazarillo* y el *Crótalon* y lo ha estado hasta hoy el *Viaje a Turquía*, y quizás por el mismo temor evitaron los cuentos anticlericales Timoneda y Zapata de Chaves. La hostilidad al clero se tradujo entonces en una vivaz oposición a los jesuitas — recuerdo los discursos de don Sancho Cimbrón en el concejo de Ávila contra la *Compañía* y el asalto de la iglesia de la misma en ¡Bilbao! Y muerto el rey del Escorial renace vigoroso y eruptivo y deja huellas claras en las obras literarias más famosas de la época: se cultiva con fruición por los cuentistas del siglo XVII, por Juan de Arguijo especialmente, aparece en algunas continuaciones del Lazarillo y se filtra hasta en los avisos del reinado de Felipe IV, en los de Barrionuevo por ejemplo.

Esa corriente satírica anticlerical fué adquiriendo aires de no disimu-

lada saña contra la clerecía a medida que se afirmó la conciencia del desastre nacional y de su vinculación con la política religiosa de la monarquía. Fué avivada por los vientos racionalistas que sacudieron la Península desde más allá del Pirineo en el siglo XVIII y creció al compás del movimiento ascensional de la burguesía a la riqueza, a la cultura y al gobierno — acaba de defenderse por Rodríguez Casado que el antijesuitismo de tiempos de Carlos III fué un movimiento burgués y antinobiliario. Durante muchas décadas esa hostilidad a la Iglesia convivió en las mentes y en los corazones de los españoles con su acendrada fe y con su férvida devoción — por ello el duque de Alba admiraba a Voltaire sin dejar de ser piadoso católico. Pero al convertirse en alta llama por obra de la milenaria pasión de los hispanos —la pasión había convertido mil años antes en grave querella nacional la cuestión del adopcionismo, según ha demostrado Abadal — contribuyó a escindirlos definitivamente en las dos Españas del siglo XIX.

11. Cristianismo militante y providencialismo

Aunque la guerra contra los musulmanes no había sido una guerra santa, del tipo de la prescrita por el Corán a los muslimes, y aunque los cristianos españoles probablemente no habían creído hasta muy tarde en la muerte santificante de los caídos en la lucha, según queda antes señalado, la perduración multisecular de la guerra "divinal" había a la postre infiltrado esencias bélicas en la religiosidad de los hispanos. Antes de que Castro publicara su libro he aludido de palabra y por escrito al cristianismo militante y al belicismo teológico de los castellanos, y son legión los estudiosos que han señalado la militancia religiosa y la bélica teología de los peninsulares.

No en vano se pelea siglo tras siglo con un enemigo de religión distinta y por la propagación de la fe tanto como por la extensión de las fronteras del reino. No en vano, durante siglos, la primordial tarea de un pueblo es conquistar y poblar tierras para Dios y para el rey. No en vano vive siglos una comunidad histórica con la mira puesta en las lindes que separan su solar nacional donde se adora a Cristo, de la España islamita donde se adora a Alá. No en vano, al correr de los siglos, una nación tiene por primer tarea de su vida la erección de iglesias junto a la construcción de fortalezas y consagra al Salvador del Hombre o a Su Madre las mezquitas de las ciudades o castillos recién ganados al Islam.

En las mentes de un pueblo que a lo largo de centurias vive así acaban arraigando a la postre extrañas ideas religiosas. Complejos apetitos de extender a la par su imperio y su fe se confunden y se funden en su alma. Se atenúan en su espíritu las fronteras de la religión y de la política. Una exaltada apetencia de más allá celeste y terrestre le sacude y le tortura. Triunfa en él un sentimiento de violencia al enfrentar al hombre de otro credo o al disidente del propio. Adquiere el hábito de manejar la espada tras la lengua y de apoyar la catequesis con la lanza. Vierte la pasión del guerrero en su vida religiosa y satura de religiosas inquietudes su vida de soldado. Trata de conquistar la ciudad celestial con el mismo ímpetu bélico que suele emplear en asaltar ciudades de infieles sarracenos. Intenta conseguir la gracia divina con los mismos servicios de armas con que suele obtener el favor regio. Procura llegar a Dios y ganar las delicias de su contemplación mediante un vuelo rápido y audaz, parejo del que le permite conseguir riqueza y fortuna terrenales. Organiza militarmente sus religiones y las dota de la estricta disciplina del soldado. Siembra de imágenes castrenses o poliercéticas sus fantasías místicas. Y sacude con ímpetus de acción hasta a sus más píos y quietos contempladores de la divinidad.

Apenas es preciso poner nombres y citar hechos en apoyo de tales realidades históricas hispanas. El menos conocedor del pasado español puede apostillar con recuerdos de grandes figuras y de hechos trascendentales de la historia de España cada uno de esos deslizamientos bélicos de la sensibilidad religiosa de los peninsulares. Cabe recordar el cristianismo militante de Santo Domingo de Guzmán o de San Vicente Ferrer, el belicismo teológico de San Ignacio de Loyola, su organización casi castrense de la Compañía de Jesús, las metáforas poliercéticas de Santa Teresa y su dinamismo combativo. Para Jorge Manrique *"Los caballeros famosos / con trabajos e aflicciones / contra moros"* ganaban *"El vivir que es perdurable"*. El sentimiento de violencia frente al hombre de otro credo religioso llevó a las persecuciones de judíos y heresiarcas. Con frecuencia usaron lanzas o espadas muchos religiosos españoles de los siglos medievales; y espadas o lanzas han semejado las lenguas o las plumas de otros muchos de todos los tiempos. ¿Quién sino un español habría enfrentado a salvajes recién sometidos con una declaración de fe igualitaria, parecida a la que dirigió a los antillanos Alonso de Ojeda? Ahí está Pizarro bautizando a Atahualpa antes de hacerle ejecutar. "A Dios por razón de Estado" podría ser el lema de la postura filipina en que se entrelazan y barajan religión y política. Cruzada en América, en Europa y en

África; contra el indio, el turco o el hereje. Guerra "divinal" en Méjico y Perú, en Túnez y en Argel, en Mühlberg y en Lepanto, en Amberes y en el Canal de la Mancha. El pueblo busca a Dios por los caminos raudos de Teresa de Ávila o de Juan de la Cruz y no por los de Suárez; en el embate del milagroso éxtasis y no en la paz del analítico teologar. "Mi espada por Santiago", exclamó Quevedo al terciar en una áspera querella sobre el patronazgo celestial de España.

En esa saturación de esencias bélicas de la sensibilidad religiosa de los peninsulares está una de las claves de la historia española. Los ecos de ese cristianismo militante atruenan los ámbitos todos del pretérito de España. Llegó a calar tan hondo en la psiquis de las masas que alcanzó a alterar sus lógicos procesos personales. Nunca el bajo pueblo urbano y rural de una nación ha gustado de la guerra perdurablemente. Ha podido sentirse sacudido a las veces por exaltaciones belicistas temporales, rara vez el ímpetu marcial le ha dominado de tal modo que ha logrado atenuar su natural apetencia de paz y rara vez ha prolongado siglos su mística guerrera. Como todas las masas populares, las de los españoles sintieron decrecer su vehemencia bélica cuando se alejaron de sus hogares las fronteras con el moro y pasó la angustia de su lucha contra los islamitas. El canciller Ayala en su *Rimado de Palacio* nos pinta a las claras la desgana del pueblo rural y urbano de Castilla ante las belígeras aventuras de sus reyes: "Disen los de la villa, todos como en conçejo, / Sennor, está el regno guardado como espejo, / No le busquedes guerra, que será mal sobejo, / Et sobre esto, sennor, aued otro consejo." Pero ese pasaje alude sin duda a las luchas entre los príncipes cristianos españoles, tan frecuentes en esa segunda mitad del siglo XIV en que vivió y escribió don Pedro López de Ayala. El mismo pueblo que desaconsejaba las empresas bélicas del rey mozo y amigo de caballerías retratado por el Canciller, abría generoso los cordones de su bolsa y otorgaba una y otra vez sumas cuantiosas a sus príncipes para pelear contra los moros. Cuando los reyes y la aristocracia, absorbidos por su trágico duelo histórico, abandonaron la gran batalla contra los musulmanes, el pueblo no mudó el norte de su interés por la guerra divinal y hasta los cristianos nuevos —los judíos recién convertidos a la fe de Cristo— por intermedio de sus poetas incitaron a la continuación de la reconquista. En 1407 don Fernando de Antequera, regente de Castilla, se vió obligado a levantar el cerco de Setenil por la flaca voluntad de sufrir sus "lacerías" que tenían los magnates; las mesnadas del infante, de regreso del teatro de la lucha, se dirigieron a Carmona; pero los de la villa no quisieron recibirlas en

ella "e cerraron las puertas injuriándoles mucho dicien: a Setnil, a Setenil". Y abundan las coplas de cristianos nuevos, como Fray Diego de Valencia, Álvarez de Villasandino... instigando a la prosecución de la guerra contra el moro; las han reproducido, hace muchos años, Gabriel Maura y, recientemente, Américo Castro y Rosa Lida.

Ninguna tarea como la conclusión de la reconquista pudo ganar, en verdad, a los Reyes Católicos el fervor de sus pueblos y el caluroso apoyo de la opinión pública en el trance revolucionario en que se hallaron inmersos durante la primera década de su trascendental reinado. La memoria de la "divinal" guerra de Granada perduró largas décadas en el corazón de los españoles: Ginés de Sepúlveda se lamentaba de que su terminación había privado a los castellanos de un magnífico incitante al ejercicio de su valor en nuevos triunfos bélicos. Y Mateo Alemán recordaba haber conocido a un soldado viejo que llevaba al cinto un puñal despuntado y vil, sin otro valor que el de haber servido a su padre para luchar contra los moros granadinos.

España no sintió emoción ante las empresas bélicas de signo imperial de Carlos V. Por la pluma de algunos de sus hijos —Luis Vives, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Martínez Silíceo— deseó con insistencia el fin de la lucha contra Francia — se ha llegado a hablar por Rey Altuna de "El pacifismo en la generación española de 1497". Sus representantes en las cortes pidieron al Emperador —en 1523 y en 1542, por ejemplo— que procurara "por todos los medios que ser pudiere, la paz con los principes cristianos"; y le regatearon su dinero para seguir luchando. Y hasta magnates como don Juan de Zúñiga hicieron votos por que acabaran tales contiendas.

Pero esa misma España, renuente ante las guerras que escindían la unidad de la cristiandad, se compenetró con las cruzadas carolinas contra el Turco —en África o en el Danubio— y contra los herejes luteranos — en Mühlberg; y acabó sirviendo con fervor apasionado al César en ellas. Las mismas cortes que le rogaban procurase la paz con los príncipes cristianos le impelían a hacer la guerra a los infieles. Las mismas plumas que habían lamentado la lucha con Francia deseaban con ardor la batalla contra el Turco — Luis Vives, que había escrito: "ese linaje de guerras entre hermanos, y lo que es más entre iniciados en el mismo bautismo, es inicuo, es malvado..." sentía con ansiedad la gravedad del peligro islamita. A la empresa de Túnez fueron con tal fervor y entusiasmo que a la condesa de Palamós pareció que iban como a "juicio final". Con tal pasión que hasta algún heroico soldado vizcaíno a quien Carlos quiso

recompensar con una suma de ducados, se negó a recibirla porque no había ido "sino por ganar honra y hacer lo que debía". A las guerras divinales del Emperador acudieron con entusiasmo todas las gentes de España, catalanes, vizcaínos, castellanos, andaluces, etc... Y tanto los excelsos poetas como los poetas populares cantaron las victorias carolinas contra la morería.

Una oleada de entusiasmo sacudió a España toda. El cristianismo militante suscitó un ideal de auténtica cruzada que nunca había existido en España hasta allí, porque, como he apuntado antes, no lo había encarnado la guerra divinal de reconquista; un ideal que estaba muerto desde hacía siglos allende el Pirineo.

Se entreveraron en ese ideal los ímpetus bélicos nunca apagados de los peninsulares y la tradición de la guerra divinal; aquéllos y éstos caldeados al sol de mediodía del Imperio español. El Emperador se convirtió en caudillo de Europa contra África y Asia por el fervor del pueblo hispano. Se soñó con la conquista de Tierra Santa, después de ganar Constantinopla. Soñaron las masas y descubrieron sus sueños en romances y arcos de triunfo; soñaron los escritores: Fernández de Oviedo, Guevara, Ginés de Sepúlveda, Alfonso de Valdés, Santa Cruz... —Sánchez Montes ha probado la realidad de estos sueños— y se soñó hasta en la misma corte. Puedo alegar un testimonio seguro: el relato de Pedro de Gante de la cordial entrevista de Aguas Muertas entre Carlos V y Francisco I. Ofreció éste al Emperador "para la conquista de Constantinopla que se esperaba para el año siguiente... treynta galeras bien proueydas y armadas... y su persona con ella, si la de Su Mgd. fuesse". Y añade: "Entre el Delfín y el Duque de Dorliens había ya competencia sobre qual hauia de ir con el armada de su padre a Constantinopla, sino fuesse el Rey."

Sueños; sí, pero esos sueños tomaron cuerpo en las empresas "divinales" de la segunda mitad del siglo XVI, empresas que afirmaron el cristianismo militante y el belicismo teológico de los españoles.

España, que anhelaba el fin de las guerras con Francia —saludó eufórica a Isabel de Valois como la reina de la paz—, acabó secundando las aventuras de Felipe II contra los protestantes de Flandes o de Francia, contra los Turcos y contra Inglaterra, porque eran, al cabo, guerras religiosas. Las secundó España entera y sobre todo Castilla, que no había tenido en la Edad Media otra política internacional que la lucha contra el moro.

Pero apenas las nuevas guerras divinales volvieron a exaltar el cristianismo militante de los españoles que los convertía en soldados del Al-

63. – La Anunciación, obra maestra del claustro de Silos, en la que seduce la dulce feminidad de la Virgen. Acredita una radical evolución del concepto y técnica de la escultura silense; en ella se observan analogías con lo compostelano. Pero en el claustro alto se manifiesta en cambio un neto sentido de lo popular en la elección de temas de la vida diaria: luchadores, cazadores, taberneros... Otra clara proyección del talante castellano en el arte.

64. – En esos guerreros de un Comentario al Apocalipsis, de Beato de Liébana, del siglo XII, procedente del monasterio de "Las Huelgas" burgalesas, podemos ver la imagen de los guerreros castellanos que acudieron al sitio de Almería, tomaron Cuenca, fueron vencidos en Alarcos y vencieron en Las Navas de Tolosa. De los guerreros cuya fuerza y generosidad registra el leonés autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (Pierpont Morgan Library. Nueva York).

tísimo, tornó a triunfar en ellos el providencialismo que había potenciado su resistencia frente a los sarracenos. Castro ayer y Sánchez Montes hoy han hablado de mesianismo al referirse a esa confianza en la acción tutelar de la divinidad para con ellos, confianza que los castellanos y los españoles todos sintieron a una. Y el primero, naturalmente, considera ese supuesto mesianismo hispano proyección del mesianismo hebraico.

Con justicia ha rechazado Bataillon el calificativo, en su noticia del libro de Sánchez Montes. Apenas ningún texto de los por Castro y por él alegados alude sino a la fe tradicional de los peninsulares en la continua y eficiente intervención del Altísimo en la vida del cristiano y de la cristiandad; y sobre todo en la divinal guerra contra los islamitas. Y cuando, muy excepcionalmente, cabría descubrir en un texto auténtica expresión de esperanza mesiánica sobre el destino de un hombre a quien se creyó llamado a salvar a un pueblo —eso es el mesianismo—, en verdad se trata de una pura adulación —lo fué la equiparación del nacimiento del hijo de los Reyes Católicos con el de San Juan por el Bachiller Palma— o de una adulación cargada de sustancia política que no duda en falsear la realidad a posteriori — eso fueron las palabras de Hernando del Pulgar sobre los divinos misterios que acompañaron al inicio del reinado de Isabel y Fernando. No cabe olvidar que uno y otro eran además judíos conversos, por su raza fáciles al ditirambo de los príncipes.

José Cepeda Adán ha reunido diversos pasajes de los cronistas de los Reyes Católicos, Pulgar, Valera y Bernáldez, en que se precisa su concepción providencialista de la vida histórica. Según estos textos y según otros que cabría alegar, Dios allanó el camino para que Isabel y Fernando reinaran en España. Él estuvo detrás de ellos tutelando y protegiendo sus empresas, ayudándoles en trances difíciles y salvándoles cuando su vida estuvo en peligro. Él les permitió dar cima a la pacificación del reino y a la conclusión de la reconquista. La vida de los Reyes Católicos fué un tejido de hechos prodigiosos. El decreto divinal rigió sus destinos. Y como los cronistas, pensaron otros hombres de letras o de leyes. Por voluntad celeste don Fernando ganó Navarra, según Palacios Rubios.

Sí; la concepción agustiniana de la historia, triunfante durante la Edad Media —en la España cristiana con mayor intensidad que fuera de ella— y el firme y permanente temor de Dios, que había regido la conciencia histórica de la cristiandad española con singular exaltación, se perpetúan y se afirman y se agudizan y se enardecen entre nosotros en las postrimerías del medioevo. Durante un reinado que presenció el movimiento ascensional de la comunidad histórica española, desde el caos

de la anarquía, de la impotencia, de la discordia y de la inmoralidad a cumbres imperiales que nadie podía sospechar cuando Fernando e Isabel subieron al trono de Castilla, primero, y al de Aragón, después.

Providencialismo y temor de Dios perviven y se exaltan en España durante el siglo XVI en razón de nuestra historia divinal, proyección más que eco de nuestra divinal historia de los siglos VIII al XV. Los españoles se sintieron a la postre el pueblo elegido de Dios, juzgaron a sus reyes como caudillos del Altísimo y consideraron sus empresas como aventuras al servicio del Señor. Y en la euforia de sus triunfos, frente al tradicional binomio: temor y confianza, se inclinaron a confiar más que a temer.

"Ayúdanos contra nuestros enemigos que son también los tuyos", había rogado a Nuestro Señor, Munio Alfonso al frente de las milicias de Ávila, Segovia y Toledo en trance de batalla contra los almorávides, antes de mediar el siglo XII. En 1532 la emperatriz Isabel escribía a su marido, pronto a salvar Viena de los turcos: "Espero en Nuestro Señor que pues *la causa es suya*, Él ayudará y favorecerá a V. M." Y en 1535, mientras Carlos V combatía a Túnez, su mujer le escribía confiando otra vez en en el auxilio del Altísimo "*siendo la causa suya*".

Y porque en el siglo XVI los enemigos de España lo fueron también de Dios, como lo habían sido a lo largo de la reconquista, y de Él era también la causa por la cual los españoles combatían, como lo había sido mientras lucharon contra el moro, fiaron y confiaron en que la providencia de Dios no podía faltarles. Sánchez Montes ha alegado suficientes testimonios en prueba de la realidad de ese providencialismo —por él mal llamado mesianismo— durante el reinado de Carlos V. Podrían alegarse otros parejos relativos al reinado de Felipe II.

El mismo Emperador creía firmemente en que su ascensión al trono de España había sido obra de la divina voluntad que le había preparado el camino — Peter Rassow ha destacado tal idea en el testamento de Carlos V fechado en 1543. Los españoles creyeron que la providencia le había señalado por su alférez y capitán y que estaba con él y con ellos.

En momentos de histeria providencialista llegaron a pensar: Dios "ha peleado por nosotros sin mover nosotros las manos, viendo que solamente movimos los corazones" y así describieron un combate naval con el Turco.

Pero ese providencialismo que había servido de acicate a los españoles acabó siendo triaca para su ardor. Los mantuvo firmes cuando sobrevino la fatiga a la espera de la victoria decisiva. Luchaban por Dios, Dios no podía abandonarlos. Pero se sucedieron los desastres y los desastres hicieron vacilar su fe en que cumplían una tarea divinal, puesto que Dios los

dejaba de su mano. "Sirvo, luego me debes protección, tengo derecho a la victoria", habían pensado desde hacía medio milenio. Eran vencidos por sus enemigos, que creían enemigos de Dios. Y comenzaron a dudar. El día que Lope escribió: "bien mirado, qué me han hecho los luteranos a mí", mostró que había empezado a desmoronarse la confianza hispana en lo divinal de su batalla y que se había quebrado su providencialismo.

Los más tradicionalistas o los menos inteligentes no pudieron comprender o no se resignaron a admitir la doble realidad. No renunciaron a su confianza en la ayuda de Dios, porque siguieron creyendo que luchaban por Él. Consideraron pasajeras las derrotas y superable la crisis. Y entonces surgió, sí, el mesianismo desesperado y absurdo. Surgió la esperanza de que llegaría el salvador, el mesías, el enviado del Altísimo, capaz de trocar miserias en grandezas al servicio de Dios.

Pero esas fueron excepciones. Con la fatiga, la desesperanza acentuó la crisis. Y llegó a decaer el ímpetu guerrero, nunca hasta allí debilitado. Cuando los españoles dudaron de que luchaban por Dios y dejaron de creer que le eran gratas sus empresas bélicas.

12. Ecos de irreligiosidad

Algunos de los sucesos referidos en prueba de la enemiga popular hacia la clerecía me han suscitado una inquietante duda sobre las limitaciones del fervor religioso de los peninsulares o a lo menos sobre lo complejo y contradictorio de su religiosidad. Como cada uno de los temas de este asomarse a la incógnita histórica de España, éste requiere una investigación detenida digna de un libro. Es aventurado enfrentar la tesis general. Pero no puedo ocultar mis vacilaciones.

Los incendios de templos y sus profanaciones se avienen mal con una férvida devoción hacia la Divinidad. Pero menos aun se acuerdan con ella otros hechos que no pueden explicarse como aquéllos por esporádicas explosiones de ira, provocadas por la resistencia de la clerecía a conceder a las comunidades urbanas las libertades que aspiraban a poseer o por el choque de odios o pasiones partidistas.

A veces vemos a los cristianos medievales posponiendo la salvación de las almas infieles a sus ingresos, sus ambiciones o sus sañas. Documentos inéditos del archivo catedral abulense acreditan que a fines del siglo XII el concejo de Ávila se opuso tenazmente a la conversión de algunos moros, sin duda para que no mermaran sus gabelas. Alfonso X

condenó en las Partidas a quienes injuriaban o humillaban a los islamitas que se hacían bautizar, porque tales ofensas retraían a otros de seguir su ejemplo. Y Torres Fontes acaba de publicar un diploma de Sancho IV (1290) ordenando al adelantado de Murcia que guardase y amparase en su libertad a los moros que se tornasen cristianos, pues los tomaban en los caminos y los vendían como esclavos.

Tampoco riman con un acendrado fervor religioso la inmoralidad de clérigos y laicos, la perduración de la magia y su práctica en ambientes clericales y nobiliarios, la difusión del hábito de blasfemar entre todas las clases sociales, las irreverencias en los templos, las parodias sagradas, las frases irrespetuosas, la inundación del léxico por expresiones con un claro regusto de impiedad, la mínima valorización del pecado incluso al acercarse a la penitencia, el relegar para el instante postrimero arrepentimientos y expiaciones...

De varios de estos males he hablado antes y son algunos tan notorios –aludo a la inmoralidad general– que no es preciso apostillarlos. No es difícil comprobar la realidad de los otros.

Muchos españoles dijeron antes que Don Juan "tan largo me lo fiáis". Confiaban en tener ocasión de arrepentirse en sus postrimerías y juzgaban duro y extraordinario castigo de Dios las muertes subitáneas que no daban plazo para la reconciliación con el Altísimo. Abundan las pruebas de tal fe. Registraré pronto un pasaje de la Crónica de don Álvaro de Luna que la atestigua a las claras y cabe alegar muchos otros. San Ignacio se alzó contra esa poco piadosa confianza y contra ella se alzó también Quevedo.

El barón de Rosmithal, que viajó por la Península de 1465 a 1467, se escandalizó de la impiedad de los vecinos de Olmedo: "De esta ciudad no tengo que escribir otra cosa sino que sus habitantes son peores que los mismos paganos, porque cuando alzan en la misa el Cuerpo de Dios, ninguno dobla la rodilla sino que se quedan en pie como animales brutos."

El Almirante de Castilla don Fadrique Enríquez en una *Epístola Moral* que recoge Sánchez Montes escribió: "¿Quién hay que conozca a Dios? ¿Quién hay que le sirva? ¿Quién hay que conozca enteramente sus propias culpas? ¿Quién se duele de las ofensas de Dios?... Oh, príncipes de la tierra, ¿en qué pensáis? ¿Cómo olvidáis vuestros súbditos?... ¿Cómo no edificáis buenas costumbres? ¿Cómo os maravilláis si Luterio y otros herejes se levantan prevalesciendo a la Fe, contradiciendo, pues si la toviésedes viva usaríades della? ¡Oh, cuán poca diferencia hay de lo que Luterio dice a lo que los malos cristianos hacen!" Tal vez el espíritu siempre insatisfecho, contradictorio y torturado del Almirante –ni durante el reina-

do de los Reyes Católicos creyó a España segura— entenebreció el cuadro de la irreligiosidad de sus contemporáneos. Pero de su convicción no cabe dudar, pues llamó a píos religiosos para que enfervorizaran a sus vasallos. Y sus palabras constituyen por tanto un testimonio no recusable.

Llegó a colocarse la salvaguardia de la honra sobre el mismo deber de confesar los pecados y se juzgó que podían silenciarse en el santo tribunal de la penitencia los que pudieran mancillar el honor.

Malón de Chaide describe así la confesión de un soldado: "Hinca una rodilla como ballestero, persígnase a media vuelta, que ni sabréis si hace cruz o garabato y comienza a dar de dedo y a desgarrar pecados, que hace temblar las paredes de la celda con ellos; y si el confesor se los afea, sale con mil bellaquerías y dice que un hombre no ha de vivir como vive un fraile, y parécele que todo le está bien. Al fin sálese tan seco y tan sin jugo como entró y el desventurado muy contento, como si Dios tuviese cuenta con que desciende de los godos." Sánchez Montes a la vista de este texto y de otros ha dudado de la religiosidad hispana del siglo XVI. Si así se acercaban a los confesores después de la Contrarreforma, cabe preguntarse qué ocurriría antes.

Ni aun después de Trento cesaron la liviandad y la impiedad de clérigos y religiosos, ni la impiedad y liviandad de los laicos; la reflejan los cuentos populares, los avisos, algunas novelas, cínicas autobiografías y varios libros de moral. En la alucinada España del siglo XVII, si no se quemaron iglesias como en los siglos XII y XIII, se profanaron con frecuencia: fueron teatro de galanteos, en ellas se suscitaron disputas que acabaron a estocadas, a ellas se "echaron muertos" para evitar responsabilidades penales...; las Cartas de Jesuitas y los Avisos de Barrionuevo han conservado memoria de tales sucesos. Por aquéllas y por éstos sabemos que fueron asesinados sacerdotes por haber predicado contra algunas deshonestidades, y que varios aristócratas titulados —Chinchón, Talavera, Fernandina, Villanueva del Río— intentaron romper la procesión del Viernes Santo. Y podría alargarse la lista de hechos parejos.

Desde la sacrílega burla de las horas canónicas por el Arcipreste de Hita se inicia en la Península la parodia sagrada de la poesía amorosa. Los poetas gustaron de escribir: Misas de Amor (Suero de Ribera y Juan de Dueñas), Horas de Amor (Nicolás Núñez), Letanías de Amor (Diego de Valera), Mandamientos y Gozos de Amor (Rodríguez del Padrón), Sermones de Amor (Castillejo) y otra serie de poemas en que se parafrasean con temas amorosos: "Las liciones de Job" (Garci Sánchez de Badajoz), el *Paternoster* (Luis de Salazar), el *De profundis* (Mossen

Gaçull)... hasta Jorge Manrique nos ha dejado una "Profesión de fe en el Orden del Amor". La parodia sacrílega se convierte a comienzos del siglo XVI en sátira política, es frenada por la Inquisición, durante el reinado de Felipe II especialmente, y renace tras la muerte del temido monarca, en el siglo XVII con Pasiones, Credos, Paternosters y Te-Deums burlescos.

Con una sonrisa en los labios algunos aristócratas acuñaban frases que en la España musulmana habrían merecido sanción inquisitorial. Recordemos la muy conocida de don Álvaro de Luna afirmando que de haber Dios tomado amiga habría sido su competidor.

El habla vulgar se inundó, yo no sé desde cuándo, pero cabe suponer que desde muy pronto, de frases sacrílegas, impías o poco edificantes que las gentes devotas y piadosas han repetido a través de los siglos y siguen repitiendo todavía. Para exagerar lo extraviado de un lugar se dice que está "donde Cristo dió las tres voces". De los objetos que han llegado casi a petrificarse se afirma que están "más duros que los pies de Nuestro Señor". De algo muy secreto o incomprensible se dice: "eso no lo sabe ni Cristo". Se pondera lo inadecuado de una cosa respecto de otra diciendo: eso va "como a Cristo tres pistolas". Le pusieron "como a un Cristo", se dice de quien ha sido ensuciado o maltratado. Al informal se le llama "Viva la Virgen". Cuando amenaza la iniciación de una trifulca se oye decir: se va a armar "la de Dios es Cristo". Se dice "llama a Dios de tú" del que es desvergonzado. "No hay Dios ni Santa María" sino lo que a uno agrada, se dice a las veces. En tiempos se escuchaba: "Si Dios de ésta se me escapa, nunca me cubrirá la capa", refiriéndose a la posible pérdida de una buena ocasión. Y todavía se oye decir: "Desnudar a un santo para vestir a otro", cuando se quiere significar que se ha quitado algo a alguien para dárselo a un tercero; "se le fué el santo al cielo", aludiendo a quien se ha olvidado de algo; quiere "llegar y besar el santo" para afirmar que alguien desea obtener prontos provechos; es "un ángel patudo", refiriéndose a quien no es inocente aunque lo parezca; "has hecho un pan como unas hostias", aludiendo a un grave embrollo...

También se ha inundado el habla vulgar de expresiones más o menos despectivas para con la providencia de Dios: "A Dios rogando y con el mazo dando", "Fíate de la Virgen y no corras", "Ni Dios lo sabe".

Y el bajo pueblo no sólo ha blasfemado quizá como ningún otro pueblo cristiano del mundo, sino que ha asociado vocablos de directa significación religiosa, como el superlativo "santísima", con palabras y expresiones tan raheces que no me atrevo a reproducir aquí, pero que todos los españoles e hispanos conocen.

Va a ser difícil a Castro explicar por el contagio de la Cristiandad y del Islam hispanos las sacrílegas parodias amorosas o políticas y las sacrílegas, impías o poco edificantes frases populares. Jamás hubiera podido llegarse en la España cristiana a la práctica de tales juegos poéticos y al empleo de tales vulgares expresiones, si el cristianismo peninsular hubiera llegado a saturarse de las ideas centrales y de las fórmulas expresivas de la sociedad hispano-musulmana que vivía bajo la cúpula mágica del Islam. ¿Qué hay de semejante en éste a esas costumbres literarias e idiomáticas de los españoles de ayer y de hoy? ¿Podría alegar Castro antecedentes o modelos arábigo-islámicos de las parodias y de las frases señaladas? ¿Se permitieron jamás los musulmanes burlas o irreverencias parecidas?

Si las parodias sacrílegas de los poetas castellanos enlazan con la moda literaria ultrapirenaica de una época en que había empezado a tambalearse el edificio, hasta allí firmísimo, de la fe y del fervor religiosos, ¿cómo no vincular las frases impías o poco edificantes con la conjunción —extraña conjunción— de la férvida fe del pueblo que trascendía hasta a los entresijos del habla vulgar, de la rudeza tradicional de los peninsulares y de una tal vez inconsciente e imprecisa veta de impiedad? La misma rudeza que llevó a lo rahez, rudeza que se alzó durante siglos en el camino de las exquisitas expresiones de lirismo y que influyó después en creaciones literarias como el *Libro de buen amor*, el *Corbacho* y muchas otras obras famosas de las letras castellanas, habría provocado esa torpe inclinación de los españoles hacia las expresiones impías o irreverentes. Al entrecruzarse con la corriente de la religiosidad del pueblo que hacía girar la veleta de las creaciones idiomáticas hacia temas devotos, pero que no era bastante para ahogar lo áspero y lo hirsuto de la vida española; y al chocar con otra corriente cuyo caudal crecía o menguaba según las épocas, pero que siempre significaba una declinación de la piedad popular.

¿Cómo avenir todos estos baches en el fervor religioso de los hispanos con las mil y una pruebas contrarias de la firme fe, la aguda devoción, la exaltación piadosa, la alucinación milagrera, la teocéntrica cosmovisión del mundo, el centrar de la vida en las relaciones del hombre con Dios, de los hispanos? No sé... ¿Contraste entre el agro y la ciudad? ¿Diferencias regionales? ¿Rudeza y orgullo? ¿Singulares proyecciones temperamentales? Vuelvo a decir, no sé. Hoy, al cruzar la Sierra, es decir la cordillera central de España, se advierte un claro descenso de religiosa devoción entre los hombres del Duero y del Tajo. ¿Fué siempre así? ¿Existieron otros desniveles parejos? Abundan las pruebas de la devota reli-

giosidad de los gremios. ¿Rimaba con la de los menestrales que los integraban? La vida rural al enfrentar muy de cerca al campesino con el párroco, sin el contrapeso de una cierta cultura, mella con frecuencia el fervor piadoso de los rústicos. ¿Ocurrió antaño igual? El orgullo del aristócrata y la rudeza del capitán llevan aun hoy a veces a la impiedad. ¿Sucedió otrora lo mismo?

Otra vez problemas que no me es posible resolver. Que habrán de ser investigados en el mañana. Que es necesario estudiar despacio para no incurrir en erradas generalizaciones.

Capítulo VII

LITERATURA Y VIDA ANTES DEL ARCIPRESTE

1. Límites de mi enfrentamiento con lo literario

Cualquier intento de interpretación del pasado de una comunidad histórica no puede dejar a la vera del camino el examen de los fenómenos literarios. Difícil tema para todos; archidifícil para mí. Difícil para todos, aunque los más no lo crean, porque los fenómenos literarios brindan tantas facetas diferentes y contradictorias y tantas incitaciones encontradas y complejas a los más agudos y sutiles buceos interpretativos, que son selva laberíntica en la que fácilmente se extravían los más serenos críticos. Y archidifícil para mí porque, como es notorio, nunca han atraído mis estudios y mis meditaciones, seducido desde la juventud por la historia política y social y habituado desde siempre a pisar terreno más abierto y firme y menos propicio al deslizamiento hacia lo hipersubjetivo. Pero no me cabe libertad de opción. Soy prisionero de mi ambicioso empeño. Y he de asomarme al proceso histórico de las relaciones entre la vida y la literatura de mi patria española.

No otorgo a lo literario el valor primordial que Castro le atribuye como exponente de la historia de una nación y como factor decisivo en la forja de su contextura vital. Para Castro sólo cabe conocer a los pueblos por lo que escribieron sus hombres. Le he preguntado en otra parte: ¿no podemos adivinar cómo han sido por lo que han hecho, por cómo vivieron y alentaron en su existir diario y por cómo reaccionaron en las muchas apretadas coyunturas en que hubieron de hallarse? Pero tengo fe firmísima en el continuo enlace de lo vital y de lo cultural en el curso de la Historia y esa fe me ahinca en la convicción de que, reducido a sus justos límites, lo literario es una expresión vivaz del espíritu de cada pueblo y una fuerza no despreciable en la cristalización de la vida histórica del mismo.

No creo —lo he dicho muchas veces— en el *Volksgeist* de los románticos. No creo en la perduración de ningún rasgo vital y espiritual de las comunidades históricas en función de su peculiar tradición étnica o de constantes influjos telúricos. Tengo por seguro que, con ritmos distintos, todas las naciones han ido creando y recreando su estructura funcional mediante la elección de nuevos rumbos dentro de la dinámica, nunca caduca, de sus posibilidades e imposibilidades operativas. Pero considero no menos cierto que, en cada etapa del pasado de un pueblo, la contextura vital del mismo se ha proyectado en sus creaciones literarias y que éstas, a su vez, han influído siempre, después, en la forja de la herencia temperamental de la comunidad. No es por esto lícito pretender descubrir los zigzagueos históricos de aquélla sin examinar cómo se ha reflejado en las creaciones literarias de sus hijos y cómo éstas por su parte han contribuído a la acuñación del estilo de vida nacional.

Y acabo de fijar límites a mi intento. No ambiciono estudiar el fenómeno literario hispano desde el campo de la historia de la literatura. No soy tan necio como para lanzarme a tal aventura. Si alguna vez me deslizo en tal senda será forzado por la necesidad. ¿Por la necesidad? Sí, porque la doble proyección de la estructura funcional de un pueblo en las creaciones literarias de sus hijos y de éstas en aquélla se ha realizado siempre a través del filtro de unos hombres de carne y hueso. La realidad de esa intervención suscita el acucioso problema de las recíprocas relaciones entre lo individual y lo colectivo en el surgir de los fenómenos culturales. Y el examen de esas relaciones fuerza a veces a asomarse a la entraña misma de la creación literaria.

No me habría decidido sin embargo a acometer la para mí quijotesca aventura de enfrentar problemas tan alejados de mi especialización si me hubiesen convencido las conclusiones de Castro sobre ellos. Cuando me asomé a su obra magnífica tuve por cierto que habría dejado resuelto ese difícil aspecto del pasado de nuestra patria común. Y fué mi primera intención adherirme a sus apasionantes teorías literarias y estudiar sólo, despacio, los otros muchos problemas que la incógnita historia de España suscita. Pero a la postre se quebró mi fe en los resultados de sus meditaciones al comprobar que partía en ellas de la falsa premisa de otorgar a lo islámico y a lo hebraico una acción decisiva en la forja de lo hispano vital y de lo cultural hispánico. Y acabé decidiéndome a emprender la peligrosa hazaña, cuando llegué a advertir graves fallas metodológicas en las páginas por Castro consagradas a las literaturas peninsulares.

Castro se enamora de algunas bellas frases de místicos o poetas is-

lamitas, por ellos acuñadas con exclusiva referencia a la más exquisita vida espiritual, y que por la patria oriental de sus autores —a veces persas, a veces afganos— no reflejan, en modo alguno, la ideología colectiva de los pueblos muslimes, ni proyectan normas generales de vida de las masas musulmanas de Al-Ándalus. No se para a delimitar su verdadero significado y su auténtico valor ni se detiene a calcular la posibilidad o imposibilidad de que llegaran a servir de expresión literaria de estados de pensamiento o de voluntad de los cristianos españoles.

A las veces, de una golondrina hace verano; se aventura a caracterizar la estructura psíquica de todo un pueblo sobre la base de la singular postura vital de un hombre, mera exteriorización del singular equilibrio entre la trinidad de fuerzas integrantes de su yo individual: razón, emociones e instintos, y deduce de esa caracterización caducas consecuencias sobre la vida literaria de una comunidad histórica.

La más liviana semejanza de una aislada forma de pensamiento, de expresión o de creación artística del mundo islámico o de la España musulmana, con formas de pensamiento, de expresión, de creación artística o de vida de la España cristiana medieval o moderna, bastan a Castro para afirmar su relación genética. Aunque el parecido sea remotísimo y pueda explicarse por claros caminos y aunque separen más de cinco siglos a sus pretendidas manifestaciones históricas y no quepa establecer enlace entre ellas.

Castro olvida que la semejanza de las formas de vida de dos pueblos son a veces fruto del paralelismo entre dos estados sincrónicos de desarrollo cultural y que no implican siempre, por tanto, una filiación genética, ni siquiera una más o menos intensa interferencia. He citado en otra parte y citaré después aquí muchos ejemplos en prueba de esta realidad.

Olvida también que en épocas y países muy distintos, hombres empujados por el azar a situaciones más o menos parejas han podido concebir los mismos pensamientos. Con razón ha dicho Ortega y Gasset que en la historia "la igualdad de dos ideas no significa nada: es preciso... demostrar el influjo efectivo de la una sobre la otra".

A ese doble olvido se suma en él una ingenua fe, sin dudas ni vacilaciones y sin fundamentos objetivos —por ello puede calificarse de fe su opinión—, en que algunos procesos creadores de formas literarias o artísticas de Occidente son necesariamente de estirpe arábigo-islamita en cuanto se enmarcan dentro de algunos lineamientos generales. Cree, por ejemplo, que las obras artísticas o literarias en que coexisten en simultaneidad el creador, las circunstancias de la creación, lo creado y quienes escuchan o

presencian la creación del escritor o del artista tienen un movimiento estructural de origen árabe. Por ello atribuyó ayer tal estirpe a las *Meninas* de Velázquez y la concede hoy al *Decamerón* de Bocaccio. Esa fe implica la más tajante negativa de la libertad creacional del poeta o del pintor, contradice la posibilidad de que uno u otro creen espontáneamente, mediante hallazgos personales de su ingenio, estructuras o formas literarias o artísticas, más o menos coincidentes con otros hallazgos anteriores. por ellos ignorados. Lo ideado una vez por un hombre dentro de una comunidad nacional cualquiera, habría sido el germen único de cuantas ideas, formas o estructuras más o menos semejantes —a veces remota o remotísimamente parecidas— hayan surgido o puedan surgir en otros grupos humanos de ellos separados por abismos geográficos o temporales.

Aun a trueque de caer molido por la crítica, la comprobación de tales fallas venció mi resistencia a lanzarme a examinar la enigmática recíproca acción de lo vital en lo literario y de lo literario en lo vital, a través de la historia española. Y hube a las veces de decidirme a adentrarme en el estudio concreto de algunos concretos fenómenos de la literatura hispana al verificar dos fallas de Castro en la consideración de lo individual como fuerza creadora de lo histórico. En otra parte le he dirigido dos reproches. Cabe estar saturado del complejo de ideas que integran en un momento cualquiera el acervo espiritual de una comunidad humana, hallándose inscrito en los cuadros existenciales de otra. El espíritu, de proyecciones universales, se deja captar con no demasiada dificultad por los pensamientos que flotan en el ambiente. La sensibilidad, las emociones, los impulsos, las pasiones, de raíces mucho más personales, no se alteran fácilmente ante el impacto de lo exterior. Es esa facies del yo la que desborda sobre el mundo en torno, según la propia contextura vital insobornable. Los españoles contemporáneos, incluso los más europeizados, son buena prueba de tal diferencia. Castro no la ha percibido o no ha querido percibirla al estudiar nuestro medioevo.

Castro no ha parado mientes en la eficacia del temperamento, las inclinaciones anímicas, la contextura espiritual, el dinamismo volitivo de cada hombre dentro del ambiente cultural y vital en que nace y vive. A cada paso trata de hacer resaltar las posibles interferencias de las ideas, creencias, sensibilidad o formas de vida cristianas o islámicas en las grandes figuras hispanas de cualquiera de las dos religiones. Rara vez ha sentido la necesidad de indagar y sopesar lo que en sus hechos y en sus creaciones hubo de reflejo de su yo individual. El hombre como tal, con lo que le distingue y caracteriza, naufraga para Castro entre las olas

del mundo espiritual en que navega. Castro presenta a las grandes figuras literarias movidas por un poder misterioso que les hace pensar, hablar, agitarse, actuar con ideas, sentires, gestos, voces, palabras, prestados del único auténtico ser histórico que, contra la tesis vitalista de Castro, resulta ser así el ente colectivo de una cultura.

Creo, en resumen, en el continuo entrecruzamiento de lo individual y de lo colectivo en la creación literaria; en la decisiva doble acción en ella de la contextura vital del escritor y de la contextura vital de la comunidad histórica a que aquél pertenece. Esa fe no me permite dudar, claro está, de que también hayan influído, ineluctablemente, en la concreción de los fenómenos culturales, las proyecciones horizontales del caudal de ideas y del repertorio de problemas espirituales de la cultura en que el autor se halla enmarcado. Pero para mi intento de investigar el enigma histórico de España, me importa especialmente descubrir las relaciones genéticas que hayan podido enlazar la herencia temperamental de los españoles y sus creaciones literarias. Porque esas relaciones me parecen a la par seguras y evidentes. Y porque su estudio ayuda a conocer el pasado vital y psíquico de los peninsulares.

Sin demasiado esfuerzo pueden comprobarse algunas vinculaciones ejemplares entre diversos rasgos vitales del *homo hispanus* y algunas características de las letras españolas.

¿Cuántas veces no se ha hablado de la falta de humorismo y de suave ironía en las letras castellanas hasta tiempos cercanos a nosotros? ¿Cuántas de la cazurrería y del sarcasmo de los escritores de Castilla? Sí; de la carcajada burguesa del Arcipreste de Hita, a la irritada mueca barroca de Quevedo y al áspero flagelo de Unamuno, ¿qué pocas plumas castellanas han sabido satirizar con un guiño de ojos burlón y comprensivo?

Se ha insistido una y otra vez sobre la ráfaga o el ventarrón de romanticismo que agita o sacude la fronda de Lope y de otros dramaturgos y poetas españoles en quienes prima el sentimiento y la sensibilidad sobre la reflexión y el discurso y lo vital sobre lo racional. Y ha solido calificarse de romántico "avant la ligne" el gesto, muy común en los escritores hispanos, de plantarse en medio de sus obras y de no saber desenredar sus apasionadas vivencias personales de sus objetivaciones literarias; ese verter de su yo explosivo en sus creaciones artísticas que aparece a cada paso en las letras y en el arte de España.

Se ha dicho que el carácter nacional hispano es barroco por predestinación. Por predestinación no lo ha sido, claro está; lo ha sido por el ayuntamiento de la pasión y del hiperindividualismo que empujó a

los españoles a la acción. Por ello en muchos instantes del pasado de España, y sobre todo en aquellos en que subió más alta la cresta de la ola de nuestro activismo, se llegó a sacrificar la armonía y la proporción al dinamismo, triunfaron lo antiestético y lo detonante y se exageraron los contrastes.

Si la pasión y la hombría, hijas de nuestra vida en batalla contra el moro durante muchos siglos, llevaron al hiperindividualismo hispano, todos tres ¿no condujeron, de una parte, a la ironía sarcástica, en la cual, como alguien ha dicho, la sátira se tira a fondo, y de otra a esa doble vagorosa sensación de romanticismo y de barroquismo –ilogicismo, espontaneidad, vitalismo, antiintelectualismo, libertad creacional– que brota con facilidad a la superficie de las creaciones literarias hispanas, siempre que se mueven libres de presiones foráneas?

Ese hiperindividualismo, esa exaltación pasional del propio señorío de su persona por el español, conjugados con el gusto por lo ironía sarcástica y con la doble perdurable tradición: de primacía de lo vital y de lo emocional sobre lo racional y lo abstracto y de libertad y de eficacia histórica del hombre del común, no facilitaron el salto prodigioso que llevó a la novela moderna? El escritor miró y vió como posible la individualización de su relato en torno a un protagonista que no era ya el arquetipo de una calidad sino un "hombre", y que no era un hombre excepcional, un "héroe", sino un hombre cualquiera: un pobre muchacho, como Lázaro, un hidalgo perturbado y su simple escudero, un pícaro, el Buscón... ¿Cómo explicar de otra manera esa temprana individualización del relato y esa ascensión temprana del hombre del vulgo en Castilla al primer plano de la escena literaria; un ascenso y una individualización que fueron seguidos por la temprana captación, por pinceles españoles, de lo feo y de lo vulgar en torno al hombre?

Pedro Salinas, Ludwig Pfandl, Américo Castro, Guillermo de Torre... han considerado a la novela picaresca como una contradicción de los ideales y de los impulsos caballerescos, como una reacción antiheroica en el ambiente literario español. Ortega y Gasset y luego Castro han llegado a ver en el resentimiento la clave genética del pícaro como arquetipo de la ficción novelesca. Esa doble interpretación rima sin violencia con la vida española. El pícaro y la picaresca son el natural resultado de la algebraica ecuación que unió en Castilla el poder, la riqueza y el servicio –después hablaré de ella– y enraizan, así, en la estructura social castellana.

¿Habría podido nacer el pícaro, que no fué puro ente de ficción, en un país distinto del nuestro? ¿Dónde hubiese medrado una burguesía aco-

modada? ¿Habría habido pícaros y picaresca en un pueblo aburguesado o en trance de aburguesamiento?

Nació la picaresca a la vida de las letras porque hacía tiempo que había en España, no algunos pícaros —los ha habido en todas partes y en todas las épocas—, sino la picardía como comunal y frecuente manera de vivir. Nació cuando en el continuo movimiento pendular de las creaciones literarias el incógnito autor del Lazarillo captó el agudo contraste que apartaba dos tipos de vida a la par análogos y contradictorios y dos tipos humanos contrapuestos pero parejos —ambos forzados a abrirse paso por los caminos del mundo a golpes de audacia y de ingenio— y trazó la historia de uno de ellos. La picaresca representó quizás en España el mismo papel que desempeñó en otros países la auténtica literatura burguesa de signo antiseñorial. Entre nosotros esa crítica de lo caballeresco hubo de elegir la única senda que le brindaba la dicotomía de la vida hispana: la exaltación del reverso de la medalla de lo heroico. Y hubo de avanzar por él armada, no del estilete de la ironía, sino de la maza del sarcasmo.

Al estudiar las *Raíces medievales del Quijote* apunté, en su día, el enlace genético que me parecía poder sorprender entre la pareja cervantina y la singular Castilla de hidalgos rurales y de labradores libres, de alma fronteriza, poblada de fantasmas guerreros y heroicos y alucinada por la esperanza de medros fabulosos y súbitos: "¿Dónde —escribí— sino en España, en la España hija de la Reconquista multisecular, habría podido un gran escritor, sin escandalizar a la masa de sus lectores, sin chocar con las vivencias lógicas de los hombres de su época, presentar a un caballero labrador, de una generación entre renacentista y barroca, emprendiendo locas aventuras caballerescas apenas quebrados los frenos de su razón? ¿Dónde sino en esa misma España habría podido un gran escritor, sin provocar montañas de asombro, sin quebrar las fluencias lógicas reinantes, presentar a un destripaterrones seducido por las quiméricas ofertas de ínsulas y reinos, de un hidalgo loco, su vecino?" Y fuí rechazando la posibilidad de que el caballero y el labrador hubiesen nacido fuera de España: "¿Cabe imaginar como patria de don Quijote y Sancho a la Italia postrrenacentista presidida por la Roma papal; a la Italia de príncipes, cardenales, artistas, cortesanas, condotieros, banqueros, comerciantes...; a la Italia industriosa y trabajadora pero desvitalizada y corrompida y por ello sometida a sus propios tiranos y a los amos extranjeros; a la Italia de mentes claras y sutiles, amadora del placer, maquiavelizada, pacífica, horra de toda cercana tradición conquistadora y guerrera?

"¿Cabe imaginar a don Quijote y Sancho nacidos en la Francia de la

mesura, de la razón y de la lógica; en la Francia sacudida por odios religiosos pero forcejeando por superarlos; en la Francia trabajadora y rica; en la Francia de la sonrisa irónica y no del sarcasmo grotesco; en la Francia a medias burguesa y feudal, de campesinos más ahitos que libres?

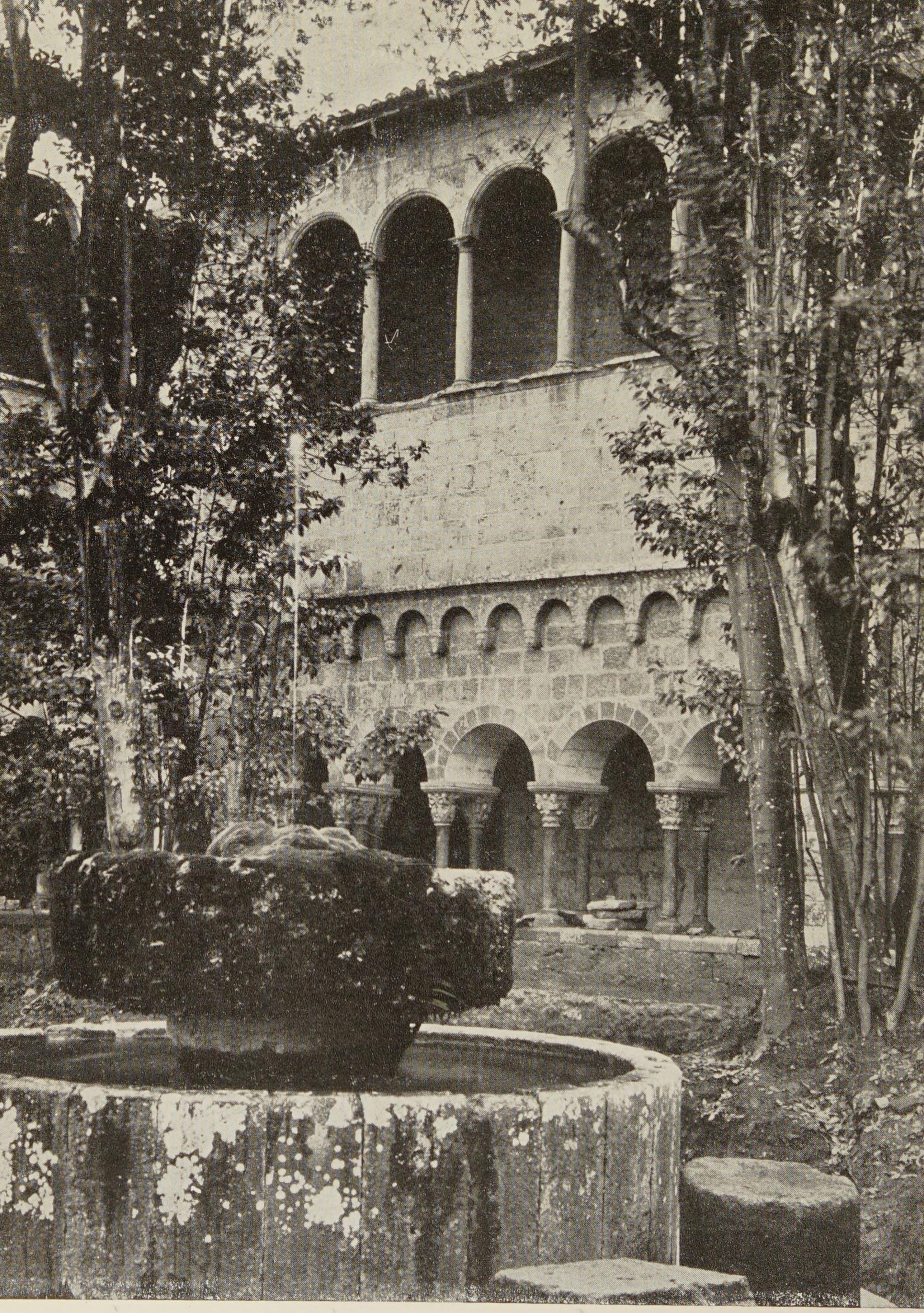
"¿Cabe imaginar como teatro de las andanzas de don Quijote y Sancho el Flandes urbano y burgués, de vivir fácil, glotón y bebedor, alegre y sonriente, gozador de la vida, fastuoso, dado a las artes de la paz, la industria, la banca o el comercio, sólo batallador para defender sus libertades e infiltrado de calvinismo, con todo lo que tal infiltración representaba en orden a la exaltación del trabajo como norma de vida?

"¿Cabe imaginar a don Quijote y Sancho cruzando la brumosa Inglaterra, con tres siglos de historia industrial y mercantil, gobernada por una nueva nobleza aburguesada, recién enriquecida con los despojos de la Iglesia; la Inglaterra en no siempre incruenta batalla religiosa entre los residuos ideológicos del catolicismo y el nuevo mosto puritano en fermentación acelerada; la Inglaterra en creciente ascensión devota hacia la riqueza, la industria y el comercio; la Inglaterra de aventureros de la mar y de labriegos de señorío?"

Podrían multiplicarse a capricho los ejemplos del perdurable enlace entre literatura y vida —al cabo es fruto de la historicidad del escritor— en el pasado y en el presente hispanos; el auge de la lírica y la decadencia del teatro en la España de hoy podrían explicarse en función de la contextura vital de los españoles de estos días. Podrían también hallarse fácilmente ejemplos no menos expresivos de una análoga doble vinculación entre literatura y vida —lo vital como resorte de lo literario y lo literario reaccionando sobre lo vital— en el pasado y en el presente de los otros pueblos de Occidente: desde la Chanson de Roland hasta el existencialismo. Pero basta de ejemplos y agarremos al toro por los cuernos. Mi gesto será no menos audaz que el de quien intentara poner por obra ese dicho vulgar. Pero repito lo que he escrito al principio de estas páginas: No me ha cabido libertad de opción.

Algún fruto habrán de sacar de mi arriesgada empresa los estudiosos de la literatura. La mayor parte de ellos, y no sólo los extraños sino muchos nacionales, desconocen o conocen mal las singularidades institucionales —sociales, económicas y políticas— de la España medieval sobre todo. Suelen juzgar por ello del fenómeno literario español prescindiendo de esas singularidades: como si la Península hubiese sido una mera prolongación igualitaria de la Romania, es decir del Occidente. Tal error ha solido llevarlos a hipertrofiar la comunidad de lo ultra y de lo cis-

65. – En las ciudades repobladas entre la Cordillera Central y el Duero se edificaron en el siglo XII numerosas iglesias románicas y se empezaron a construir las catedrales. Las más de éstas llegaron a terminarse sin alterar los planes primitivos. En algunas se cambiaron para dar paso al nuevo arte gótico. En ellas aparecen muy tempranas bóvedas de crucería. Las hallamos por ello en la girola de la catedral de Ávila.



66. – Claustro de San Cugat del Vallès (Barcelona) de los siglos XII y XIII. Bello espécimen de los que adornaron cientos y cientos de catedrales y de monasterios en la Península y en la América hispana, a través de todos los siglos, de todos los estilos y de todas las categorías. Su autor, Arnaldo Gotell, arrastrado por su hispanismo temperamental, firmó su obra al lado de su propia imagen esculpida labrando un capitel. Es una de las más bellas obras románicas catalanas.

pirenaico y a proyectar al sur del Pirineo procesos espirituales que en España chocaban con su peculiar constitución orgánica. Castro comprendió agudamente que no cabía medir lo hispánico con el metro de lo occidental. Pero como también desconocía la historia institucional peninsular, buscó en lo islámico la base del enigma literario español y por otro camino llegó también a la desmesura y al error.

2. *Los cantares de gesta y la democracia guerrera de Castilla*

Cuiden otros de los mil y un problemas que la épica medieval suscita. Discutan sobre si sus raíces latino-germánicas —recordemos la noticia de San Isidoro— crecieron o no sincrónicamente al norte y al sur del Pirineo. Platiquen acerca de si vivió en estado de latencia en sus diversas patrias desde el siglo IX o si floreció a partir del siglo XI por obra de la creación poética de individualidades de excepción. Disputen sobre sus variedades, sus géneros, su historia. Me considero ingenio lego ante tales cuestiones e incapaz de opinar sobre ellas. Al enfrentarlas me inclino siempre a seguir al gran maestro de los medievalistas españoles, Menéndez Pidal; las *Glosas Emilianenses*, estudiadas por Dámaso Alonso, parecen confirmar algunas de sus teorías; las ha reforzado y comprobado en su Rolando. Sólo me juzgo obligado a rastrear cómo la vida hispana pudo influir en la caracterización de la épica nacional y ésta en aquélla.

Nadie ha atribuído a la épica castellana orígenes arábigos. Ribera sospechó, sí, que se escribieron cantares épicos en la España musulmana, pero no por imitación de modelos orientales sino como secuencia de viejas tradiciones españolas anteriores al Islam. Y su sospecha no puede ser rechazada *ab irato*. Porque bajo el señorío de los conquistadores islamitas de España siguieron viviendo los hijos y los nietos de los varios millones de hombres que habitaban la Península en 711 y ellos pudieron y debieron conservar en vigencia los tradicionales usos poéticos de sus antepasados. Si, como cree Menéndez Pidal, la épica hispano-cristiana vivió siglos en estado de latencia, no podría sorprender que también en la España musulmana hubieran surgido, entre muladíes y mozárabes, poéticas narraciones épicas, gemelas de las que aparecieron en la España románica. Los hispanos de Al-Ándalus no pudieron dilapidar su herencia espiritual y vital en el curso de unas generaciones. Se cambia más o menos de prisa de religión y de gobierno; se muda muy despacio de estructura

temperamental y de estilo de vida. Que esos cantos épicos de los españoles de abolengo premuslim —de quienes habían apostatado o de quienes habían vivido fieles a la fe de sus mayores— sirvieran de modelo y germen a la epopeya en lengua romance ultra y cispirenaica, como quiso Ribera, es cuestión aparte en la que pudo errar el gran maestro de arabistas.

El único que ha supuesto a los cantares de gesta castellanos recibiendo el impacto de lo arábigo es Castro. Llegó a tener al Poema del Cid por obra muy cercana a un auténtico *hadit* islámico. Y aunque ha recogido velas, de modo muy prudente, en su segunda navegación sobre el mar de la épica española, todavía sigue aferrado a la mayor parte de sus anteriores hipótesis.

No vinculó ni vincula Castro los orígenes de los cantares de gesta castellanos con el mundo espiritual islámico. Se cuida de señalar su engarce evidente en el occidental. E insiste con frecuencia en que se alza clara oposición entre lo islámico y la épica. "En la literatura árabe —dice Castro— los personajes se disuelven en el suceso narrado, se vierten en expresión metafórica o en sabiduría moral, y nunca se destacan 'esculturalmente' respecto a otros personajes o del ambiente que los rodea. Ni personas ni cosas poseen una existencia escueta. Sentir la presencia de un personaje supone sentirlo como presente y no como un fluir a través del tiempo, inasible o deslizándose en arabescos de uno a otro suceder."

La epopeya española no pudo por tanto nacer de matriz arábiga. Pero Castro advierte, como todos, que separan grandes diferencias a los cantares castellanos de los poemas franceses, y tales diferencias le bastan para volverse hacia la literatura arábiga y preguntarse: qué puede deberle la épica de Castilla. He aquí su respuesta: "De modo global diríamos que le debe lo que en modo alguno cuadra con las formas y estilos literarios de la Europa de Occidente."

Esa respuesta es sintomática de la postura psíquica de Castro. Ni un momento le pasa por las mientes la idea de que las diferencias entre la epopeya española y la francesa puedan proceder de las singularidades de la sociedad castellana frente a la de allende el Pirineo. En esas singularidades encuentro yo la clave de la enigmática diversidad por todos registrada; y ese sí es tema sobre el cual debo tener voz y puedo tener voto. Pero antes de exponer mis conjeturas me es forzoso, como siempre, desbrozar el camino rechazando las de Castro.

Después de cuanto he dicho sobre el injerto hispano-oriental del que nace lo islámico-español y acerca de las limitaciones del posterior proceso de contacto de lo hispano-cristiano y lo hispano-muslim y después

de mis ceñidas pruebas de que lo centáurico, el realismo y lo rahez peninsular no tuvieron su origen en Al-Ándalus, podría, *a prori*, negar validez a la afirmación de Castro sobre el impacto de lo arábigo en la épica española. Podría negarle validez por hallarse basada en tres premisas falsas: en la ilegítima identificación de lo islámico de Oriente con lo musulmán de España; en un errado anticipar de cuatro siglos de los contactos fecundos de lo árabe español, de signo mestizo, y de lo español románico; y en la supuesta estirpe oriental de esas tres características de la contextura vital hispana, ahora citadas. Cuando se redactaron los primeros cantares de gesta castellanos no hacía cuatrocientos años, como Castro quiere, que se había iniciado la simbiosis de lo oriental y de lo occidental en tierras de Castilla. Hacía, sí, siglos que había empezado la archidespaciosa y limitadísima arabización o, para decir mejor, islamización de la España musulmana. Hasta la segunda mitad del siglo XI había sido muy superficial el contacto entre esa España, anclada vitalmente en el ayer y culturalmente mestiza, y la España cristiana septentrional, vinculada a Occidente por su sangre y por su espíritu. Y la cristiandad hispana sólo habría podido comunicarse, a la postre, con un pueblo en que triunfaba lo hispánico vital y en que los elementos culturales de estirpe arábiga estaban muy filtrados a través de lo hispano premuslim.

Siempre sería por ello lícito, y aun forzoso, dudar de que hubiesen sido escritos por juglares de mente arabizada, no sólo los más tempranos cantares de gesta castellanos: Los siete infantes de Lara, el Romanz del Infante don García... —que me perdone el maestro Menéndez Pidal si no creo en los cantares leoneses: Covadonga, la muerte de Alfonso III...— sino el *Cantar de Mio Cid*, sólo medio siglo posterior a la conquista de Toledo, suceso que acentúa la íntima relación de musulmanes y cristianos. Castro no ha logrado disipar esas dudas. Se ha lanzado a la caza de pruebas de su tesis sobre el contagio de la épica castellana por lo arábigo-islámico. Es una "ardida lanza". Mas esta vez ha fracasado en su aventura cinegética.

La primera pieza que Castro nos brinda es la atribución al Cid, en el Cantar, de fe en agüeros y de dotes de agorador. Pero queda dicho que tales creencias y talentos eran reconocidos como peculiares flaquezas de los españoles en general y en especial de los vascones —abuelos de los castellanos— por la *Historia Augusta*.

Castro alega en seguida las frases del Poema en que se habla de las "nuevas" del Cid, cuyo doble significado de "acontecimiento" y de "relato del acontecimiento", sólo podría derivar, a lo que Castro cree, del verbo

arábigo *hadata*. En árabe, arguye, completando su razonamiento, la realidad ofrece un *dentro* y un *fuera* de por sí reversibles, y ése es el sentido de las nuevas, hechos y noticias, de Rodrigo. No es lícito enlazar esa supuesta reversibilidad del dentro y del fuera de la realidad en las mentes árabes —y digo supuesta porque Castro no ha demostrado tal afirmación— con el doble significado del vocablo *nuevas*. Spitzer acaba de probar además que nada hay de arábigo en esa palabra bifronte y que procede "de un modelo etimológico universal". Mas aunque así no fuera, sólo la devoción de Castro por su tesis podría llevarle a atribuir importancia a frases como ésta: "las nuevas que faze el Campeador", "estas son las nuevas de myo Cid", para caracterizar la épica castellana. Puesto que a lo sumo serían formas de decir de influencia árabe que ninguna eficacia tendrían en la esencia histórica y poética del cantar.

Castro reconocerá un día que se ha dejado arrastrar por la pasión al deducir nada menos que una teoría literaria y una teoría psicológica, para él clave de las creaciones literarias españolas, de las frases inocuas en que el juglar llama al Cid "Campeador contado", es decir, famoso; calificativo las más de las veces exigido por la rima y que en el Cantar se aplica también a otros personajes: Raquel y Vidas dicen por ejemplo:

vos lo merecedes, darvos queremos buen dado,
Martín Antolínez, un Burgalés contado.

¡¡¡El Cid —escribe Castro— es también él y su "novela", como lo es Don Quijote y como lo es toda expresión esencial del vivir hispano!!!

Al argüir así sobre tan tenue base y sobre la ficción cervantina de hacer incidir en la segunda parte del Quijote su historia de las primeras salidas del hidalgo manchego, Castro olvida que autores no españoles y no influídos por lo hispano, por ejemplo Shakespeare, han acudido a artificios parecidos.

Confío en que pronto confesará también cuán sin razón ¡¡ha vinculado la mudanza de ánimo del Cid —desde la tristeza a la esperanza— en el comienzo de su destierro, por obra de un acto de voluntad, nada menos que con la renuncia del sufí andaluz al goce de la amada, en cumplimiento del precepto divino que condena la lujuria!! Con la misma razón —es decir, sin razón— podríamos hacer derivar de esas extrañas actitudes de los devotos del amor *udrí*, todas las voliciones de los personajes históricos y literarios de España. Me atrevo a preguntar a Castro si no cree que antes de la venida al mundo de Mahoma y en países sin ninguna conexión con el Islam, los héroes y los hombres no mudaron muchas veces de ánimo como Rodrigo.

Castro trata de explicar algunos broncos apóstrofes y algunas bromas audaces del Cantar como resultado de la adopción por el juglar cantor del Cid de los hábitos mentales islámicos, que llevaban con facilidad a la captación entrecruzada de lo poético y lo rahez. Pero ya queda probada la raíz hispano-romana de esa torpe y poco elegante manera de expresarse, de apostrofar y de bromear. Pudo coincidir con la práctica arábiga pero no es lícito vincularla con ella genéticamente. Nada parejo en crudeza ni en grosería a las expresiones de Marcial, Ibn Hazm o Ibn Quzman —tres españoles auténticos— hallamos de otra parte en el *Cantar de Mio Cid.* Su autor nunca mezcla lo poético y lo rahez.

Las escenas realistas del Cantar en que el Cid, despojado de su halo mítico, aparece realizando actos de la vida diaria y frases como las que recogen lo nuevo del sombrero de Félez Muñoz o el color encendido del rostro de Asur González, mueven a Castro a hablar del estilo *centáurico* del Poema, porque "en él se confunden la experiencia de lo trascendente poético y la experiencia de la efectivamente vivido o vivible del oyente o del lector". Mas como las escenas realistas del Cantar son innumerables, y podrían multiplicarse *ad nauseam* las frases en que se recogen hechos menudos e insignificantes —el juglar cuenta, por ejemplo, que Avengalvón mandó herrar gratis las cabalgaduras del cortejo de doña Jimena a su paso por Molina—, sería preciso admitir nada menos que la derivación de la historicidad del Cantar, y de la épica castellana en general, de la adopción por los cristianos españoles de formas singulares del pensar y del crear de los islamitas orientales.

En prueba de su teoría Castro trae a capítulo *Las praderas de Oro* de Al-Mas'udi. Es difícil de justificar tal alegato para explicar el realismo de la épica castellana, pues no es posible el parangón entre el *Cantar de Mio Cid* y la "Silva de varia lección" que es la obra de Al-Mas'udi.

Castro alega también una bella definición de la Historia por el mismo Al-Mas'udi: "Te ofrece al mismo tiempo el comienzo y el fin, poco o mucho; reúne lo lejano a lo que está cerca de ti, el pasado al presente ...es un muerto que te habla en nombre de los muertos y que te hace accesible el lenguaje de los vivos." Transida de modernidad, esa definición de nada sirve para explicar la conjunción de lo poético y lo vulgar que Castro supone peculiar del Poema y base de la historicidad de la épica castellana.

Quedan antes demostradas las diferencias que separan la ingenua postura defensiva con que los árabes de Oriente procuraban garantizar la autenticidad de hechos legendarios o poco verosímiles, de la conexión

existencial que con frecuencia se establece entre las vidas de los españoles y los productos de su espíritu. Las huellas de *centauricismo* que puedan hallarse en el *Cantar de Mio Cid* no pueden por tanto enlazarse con la arquitectura psíquica de los islamitas. Supuesto el abolengo hispano de lo centáurico, habrá que vincularlas con los desbordes vitales de los peninsulares.

Mas aunque lo centáurico derivase de procesos psíquicos hispano-arábigos, lo que no ocurre, nunca podría enlazarse con la arquitectura mental de los islamitas orientales la historicidad y el realismo de la épica castellana. Castro funde, por artes de magia que no me atreveré a calificar de muslim, dos facies distintas del *Cantar de Mio Cid*: el verismo de las escenas en que el héroe y los otros personajes del poema llevan a cabo actos de la vida vulgar de cada hijo de vecino y la autenticidad histórica de los actores y de la trama poética que los une, y aun de muchos de los hechos en el poema relatados. Podrán enraizarse ese realismo y esa historicidad en la misma herencia temperamental del pueblo creador de la epopeya o en el mismo subsuelo social y político del que ésta brotó; pero aunque estrechamente vinculados entre sí, es lícito y es obligado distinguirlos como características distintas de la épica castellana. Podría ésta cantar hombres o hechos remotos o fantásticos y hacerlo mezclando lo poético y lo vulgar, o acudir a lo maravilloso al ocuparse de personajes o de sucesos inmediatos y auténticos. Ahora bien, ¿cómo relacionar esa doble facies de los Cantares de Gesta castellanos con el estilo centáurico que Castro define como el enmarañarse de la expresión de observaciones o pensamientos con el oleaje de la experiencia íntima del autor y como "la disposición existencial de quienes enlazan sus vidas con los productos de su espíritu"? ¿Cómo pudo influir el desborde vital del impetuoso yo emotivo y pasional de los hispanos sobre sus obras literarias, filosóficas o científicas —en ello consiste lo centáurico, a la postre— en el acuñarse del verismo y de la historicidad de la épica peninsular?

Menéndez Pidal ha vinculado siempre la historicidad de la epopeya hispana con una inclinación temperamental de los peninsulares a cantar sucesos contemporáneos de modo verídico; y acaba de repetir y de remozar sus argumentos en pro de su tesis, al replicar a Leo Spitzer. La aparición de esas mismas características en la Farsalia de Lucano, siete siglos anterior a la invasión árabe, obliga, según él, a suponer tal inclinación al verismo y a la poetización épica de sucesos y personajes cercanos, enlazada con alguna vieja condición del pueblo hispano. El gran maestro de la historia medieval española, que acaba de registrar la proyección hasta

los siglos modernos de esa tendencia verista e historicista de la épica peninsular, la explica por el temperamento realista de los hispanos.

Tal explicación implica un dramático porqué —la historia es como queda dicho, la ciencia de los porqués—; implica la previa investigación del origen y de la perduración del realismo español. Porque ninguna forma de vida histórica nace por generación espontánea ni se prolonga en el tiempo porque sí. He procurado antes contestar a esos interrogantes. El realismo hispano derivaría de la afirmación de una ancestral ingenua postura del *homo hispanus* ante el mundo en torno, como resultado de muchos siglos de vida ejecutiva, en pugna feroz con el Islam. Por obra de siglos de vida ejecutiva en que no hubo vagar para soñar, en que no fué dable desplegar el potencial de la fantasía en medio de una naturaleza y de un pueblo que se dejaban captar sin requerir grandes esfuerzos interpretativos.

Una comunidad histórica que así se enfrentaba con la vida, en un doble juego: de contemplación y de captación serena de la misma, sin desbordes imaginativos —realismo— y de proyección en ella del exaltado yo integral hispánico —centauricismo— tenía que reflejar naturalmente su personalidad en su epopeya. Tenía que buscar sus temas en sucesos cercanos y en hazañas de contemporáneos, porque eran las más propicias para recibir el impacto del ímpetu humano y de la cargazón vital del cantor y de su público. Si esa cargazón vital y ese ímpetu humano se vierten hoy aún en las obras filosóficas y científicas de los españoles modernos, nada más natural que hallar a los poetas y al pueblo de la vieja Castilla, prefiriendo, subconscientemente, temas que por su contemporaneidad permitiesen el fácil desborde de sus enterizos e impulsivos temperamentos. Después, supuesta la falta de desarrollo de la potencia imaginativa del pueblo castellano por su asendereada vida, que no le dejaba plazo ni gusto para soñar, nada más lógico que el desarrollo realista de la trama poética y hasta el entrecruce de lo poético y lo vulgar.

En este entrecruce y en el verismo e historicismo de la épica castellana influyó, además, decisivamente un factor que, no obstante su error inicial —de buscar en lo arábigo el origen de lo que en la epopeya hispánica no coincidía con la de allende el Pirineo—, ha podido Castro captar. Si hubiera prestado atención al subsuelo social y político sobre el que se alzó el edificio literario de los Cantares de Gesta.

Me parece justa la visión de Castro de la *Chanson de Roland*. "La gesta francesa es un sacro y solemne espectáculo, más bien que un relato." "La Chanson fué sentida y escrita con clave de asombro, con miras

a suscitar y mantener el de los oyentes." "La Chanson es un entretejido de ideales e intereses teológicos y caballerescos, de cálculos económicos y de pasiones sanguinarias y feroces. Fué concebida de arriba abajo... y con la mira puesta en maravillar a multitud de fieles." "No hay en la Chanson personajes plebeyos, porque el intento era dar que admirar al pueblo y no materia en que intervenir." "Se le habla al pueblo desde un plano que no es el suyo y de cosas a infinita distancia de su pobre vida de todos los días." "El poeta sentía su tema flotando sobre él, a incalculable altura, y versifica como hábil intérprete de una causa religiosa y social." "La Chanson francesa fué proyectada sobre los oyentes desde las cimas de la institución monárquica y a través de intereses monacales, muy sobre el plano elemental de la vida." El pensamiento de Castro es justo y está expresado con claridad y belleza.

No menos exacta es su visión del *Cantar de Mio Cid.* Castro escribe: "Las gestas castellanas nunca exaltaron a un rey como personaje central... Muy por el contrario los grandes héroes de la épica castellana tuvieron que oponerse a los reyes o fueron víctimas de su trato injusto." "El tema literario no está aquí [en el cantar] por cima del poeta y de sus oyentes." El cantar "nos brinda maravillas convivibles". El personaje central del mismo "se despoja de su halo mítico". "El pueblo [que oye el cantar] quiere que le pongan a su héroe lo más cerca posible; no le interesa lo más mínimo contemplar por contemplar." "La proximidad familiar, la desnudez ingenua de lo expresado no cabría [por ello] en versos artificiosamente medidos, que en sí mismos implican ya un ingreso a una realidad desusada, inaccesible, solemne."

La verdad ha golpeado más de una vez con mano sutil a la mente de Castro, pero, obseso de su tesis, la ha dejado escapar sin prestar atención a su insistente insinuación. A propósito del *Poema de Fernán González,* que diluyó una vieja gesta castellana, escribe: "A través de la malla erudita del poema se percibe el tono juglaresco del original en donde Fernán González aparecía encarnando el consenso de su pueblo." "En España las formas más altas de vida conservaron el contacto con el manantial colectivo de donde surgían." "El hecho mismo de que la historia de la España que nos es realmente accesible en la Edad Media... llevaba implícito un predominio de las maneras populares..." "El héroe, el hombre superior, sólo puede serlo [en Castilla] en tanto que el hijo de vecino se sienta incluso o participante en su superioridad." Los castellanos no aceptaban "la norma encarnada en principios o personas reconocidas como superiores", si el principio superior no era regible por ellos.

Castro, que escribe: "La historia de Francia siguió para todo lo decisivo una dirección de arriba a abajo", no ha acertado sin embargo a comprender que en Castilla ocurrió lo contrario. Si en Francia, como Castro quiere, "las incitaciones literarias provenían de la corte de París o de las cortes feudales o de los grandes monasterios o, en fin... incluso de las universidades y escuelas", en Castilla provinieron del pueblo. De la *Chanson de Roland* al *Cantar de Mio Cid* hay la diferencia que mediaba entre la Francia señorial y feudalizada y la Castilla democrática, islote de hombres libres, en el Occidente cristiano; islote de hombres libres en el que no habían medrado aún las dos aristocracias laica y clerical. No es preciso acudir a la simbiosis cristiano-arábiga ni a las archisutiles explicaciones de Castro. La *Chanson* es el poema de una nación cuyas masas populares no contaban en el equilibrio político del reino, se hallaban atadas al suelo desde siglos, no peleaban ni sabían pelear, eran puro cimiento inerte de una gran estructura señorial; de una estructura alzada sobre el poder de los grandes señores, nobles o eclesiásticos, y articulada bajo la cúpula monárquica. El *Cantar de Mio Cid* y los otros cantares de gesta castellanos nacieron en cambio en una nación donde el pueblo era un factor esencial en la dinámica social y política.

Al comentar el *Cantar de Mio Cid*, Castro ha olvidado destacar un aspecto que no puede hallar explicación en sus teorías sobre el realismo y el centauricismo que supone, sin razón, de origen arábigo y que, sin razón, toma como clave de la épica castellana. Me refiero a la constante atención del juglar de Medinaceli, desde el comienzo del Poema, hacia los bienes materiales, la riqueza, el medro. El primer episodio en cuya descripción se regodea es el engaño de los judíos burgaleses por Rodrigo para obtener recursos —seiscientos marcos de plata— con que poder iniciar las ingratas jornadas del destierro. Después, el poeta que canta las hazañas de "el que en buena hora nació", al referir cada una de las gestas de su héroe consigna siempre la cuantía del botín conseguido. Ni una sola vez deja de registrar la cifra de caballos o de marcos de plata que el combate victorioso, la astuta maniobra, el cerco coronado por el éxito o la gran batalla ganada al enemigo procuran a "el que en buen hora ciñó espada" y a sus gentes. A cada paso nos informa de las depredaciones de la mesnada cidiana: "En sus tierras somos — e fémosles tod mal, / bevemos so vino — e comemos el so pan", hace decir al Campeador. Refiere con la mayor naturalidad el saqueo por éste y por sus hombres —emplea incluso la palabra robo— de la plaza ganada o del campamento de la hueste vencida. Los ojos del juglar por igual se encandilan

ante la lanzada heroica o la magnífica estocada dada por el Cid o por alguno de los suyos, y ante los montones de riquezas que se acumulan después de la victoria. Su pluma muestra pareja delectación al descubrir la furia del choque de los caballeros durante la batalla y la euforia de los guerreros vencedores después de haberse repartido el botín alcanzado. Cuando cuenta la ganancia de una de las dos famosas espadas de Rodrigo, en el acto calcula su valor – "hi gañó a Colada – que más vale de mill marcos". Hace decir a su héroe al prometer libertad al conde Ramón de Barcelona: "Mas quanto avedes perdido – e yo gané en el canpo / sabet, non daré a vos – de ello un dinero malo." De don Jerónimo, designado obispo por Rodrigo, escribe: "diéronle en Valençia – o bien puede estar rico". Exalta el enriquecimiento creciente del Campeador: "Grandes son las ganancias – que mio Çid fechas ha." Después de referir la gran conquista cidiana, hace decir a Rodrigo: "Agora avemos riquiza, más avremos adelant." Y el juglar jamás cambia de ángulo visual. Podría pensarse que coloca el apetito de medro como uno de los motores esenciales de la trama del Cantar. Le sitúa como espejuelo que atrae a la mesnada del Cid nuevos guerreros, seducidos por los pregones de los mensajeros de Rodrigo: Quien quiera quitarse de trabajos y ser rico vaya junto al Campeador, que se propone cabalgar. Y presenta la codicia de los tesoros del Cid por los infantes de Carrión –"d'aquestos averes sienpre seremos ricos omnes", exclaman– como fuerza determinante del nudo dramático de su obra.

Hay en ésta naturalmente mucho más que el reflejo de la ambición de medro y que el regodeo ante su logro. Pero la constancia con que el juglar de Medinaceli hace oír el tintineo del oro o de la plata y presenta a todos codiciando riquezas y "sonrisando" satisfechos cuando las alcanzan o reciben, puede servirnos para adivinar la diana a que van dirigidas las flechas del poeta: por su propia inclinación personal y por la del público con que busca el diálogo. Ese *leit motiv* que asoma a cada paso en el canturreo del juglar desborda la supuesta potencia realística y centáurica, de supuesto origen islámico, con que Castro le regala. Y afirma en cambio el carácter popular de la épica castellana, su condición de poesía para el pueblo y su enraizamiento en el islote de hombres libres de la Europa feudal que fué Castilla, como he dicho antes y repetido muchas veces.

En otro lugar de este libro voy a romper el misterioso velo que cubre, según Castro, la historia primitiva castellana y el brusco proceso de su ascensión histórica. Nació Castilla de la conjunción en proyección hori-

zontal de cántabros, vascos y godos; los pueblos menos alcoholizados de romanismo de toda la Península. Cuajó como comunidad histórica en un siglo de vida peculiar: cien años de guerra ininterrumpida contra el moro, lejanía y abandono del gobierno central, libertad interior, ausencia de grandes señores y de siervos, debilidad de los poderes clericales, libre actuación de los condes, adhesión a ellos de los habitantes de la tierra y conciencia en todos de su fuerza colectiva. Durante ese siglo germinal y durante el de afirmación de su autonomía política se forjó la singular personalidad del pueblo castellano.

Se hizo perdurable el caudillismo tradicional de los iberos. Se reafirmó la vieja pasión por la libertad de pueblos como el cántabro y el vascón. Las formas de vida germánica permitieron el florecimiento de un vivaz sentimiento de igualdad, entre quienes tenían abiertos los mismos caminos por la libre relación de vasallaje y por la libre intervención en la vida política y económica de la comunidad. Se basó la organización social, más que en la diferencia de nacimiento, en la diversificación de la eficacia frente al señor y frente al pueblo, y, por ende, en la graduación del ímpetu. Se acentuó por tanto la exaltación de las fuerzas volitivas, emocionales e instintivas de la persona. Y se agudizaron los filos, siempre hirientes, de las pasiones e ímpetus de los tres pueblos ayuntados en la angustia y en la fiereza de la guerra.

Así he resumido en otra parte y resumo luego la forja de lo castellano durante los siglos IX y X.

Me he explicado después el movimiento ascensional de Castilla en la escena histórica como resultado del ayuntamiento de dos realidades. Por su condición de pueblo de hombres libres, horros del poder mediatizador de grandes magnates laicos y de grandes señores eclesiásticos; de hombres libres, todos rectores de sus propias vidas, articulados en clases flúidas –infanzones, caballeros, ciudadanos, hombres de behetría y solariegos– y siempre abiertos hacia horizontes de afortunados medros económicos y sociales, en el libre juego de la historia; de hombres señores de sus propios destinos y capaces de saltar la barrera de su nativa condición por obra de la audacia, el coraje y el trágico coqueteo con la muerte, en la batalla contra el moro y en la repoblación de las nunca seguras fronteras.

Castilla había encarnado además, desde su articulación como unidad histórica, la ruptura con la extraña aberración que la aceptación gustosa de la herencia hispano-goda impuso al reino de León. El neogoticismo leonés hacía futuro del pasado, anhelaba la restauración de un ayer perdido. Castilla superó la devoción leonesa hacia un añorado pretérito y

rompió con el tradicional mirar hispano hacia metas ideales extrapeninsulares. Se adscribió apasionadamente a un hoy temporal desde el que imaginaba un mañana atractivo y centró dentro de su propio solar el meridiano de sus apetencias e ilusiones. Nacida mirando al presente y al futuro, soñaba con ensanchar sus fronteras hacia el Sur, no para recuperar el reino godo, sino para afirmar su personalidad comunal que era forzoso acuñar con redoblado ímpetu.

Esa estructura psíquica y constitucional de Castilla cuya génesis y cuya realidad procuraré demostrar después, determinó la aparición de la épica castellana y sus peculiaridades. El parangón entre la contextura vital de Castilla y las de León y Galicia –lo intentaré a su hora– explica que fuese aquélla y sólo aquélla en la Península la patria de los auténticos cantares de gesta. No porque Galicia y León se articulasen históricamente en torno a concepciones "teobióticas" y teocráticas como Castro quiere. Sino porque la milenaria vida a la defensiva de los gallegos y la atadura de los neogoticistas leoneses a un nostálgico pretérito, y la perduración de las tradiciones señoriales romanas en Galicia y el desbordamiento sobre León de la marea mozárabe desvitalizante, a más de otros varios factores diferenciadores de esas dos regiones y de la tierra épica de Castilla –factores que he registrado antes y que he de registrar después– crearon en ellas un clima humano poco propicio para la eclosión de la epopeya. Como señalaré luego, hacia la misma época se escribieron: en Galicia la historia de un gran señor, Gelmírez; en León la crónica del rey-emperador, Alfonso VII, y en Castilla el *Cantar de Mio Cid.*

Cuando Portugal se desprendió del tronco galaico-leonés era tarde para que madurase en él la épica que, como Menéndez Pidal ha demostrado, requiere una lenta gestación histórica. La vascona Navarra sin enlace vivaz con la tradición poética latino-germánica, más de un siglo mediatizada por los muladíes del valle del Ebro y humillada después ante Almanzor –dos princesas navarras se casaron en Córdoba–, no poseyó un suficiente temple épico. Y Cataluña por su condición apendicular del Imperio carolingio y por su falta de conciencia nacional en la época germinal de la epopeya –fué muy intensa la de Castilla a la sazón– tampoco pudo brindar un ambiente humano favorable a la aparición de cantares de gesta.

Y en la contextura psíquica y constitucional de Castilla podemos hallar también la clave de la diferencia de su épica y de la ultrapirenaica. Ningún abismo separaba en ella a las masas populares de la minoría de pe-

queños nobles rurales o infanzones que entre ellas y como ellas vivían — el Cid iba a picar sus molinos de Ubierna. Era en Castilla posible ascender desde el villanaje a la nobleza por el camino de la guerra, mediante el simple ingreso en las filas de la caballería ligera o en una mesnada vasallática. La mayoría de los campesinos castellanos podía, como los infanzones, elegir libremente señor, si les placía tener uno, y los restantes podían trocarse en propietarios acudiendo a poblar en la frontera. El pueblo de Castilla, altanero, dinámico y batallador, no aceptaba el papel pasivo y tangencial de asombrado y temeroso espectador de la vida pública sino que combatía como los nobles y junto a ellos y hacía y deshacía sus hombres, con su simpatía férvida, su ayuda o su saña, como en toda democracia. Las masas populares castellanas, al encumbrar y al abatir a sus hombres y al contribuir a fijar la norma reguladora de su vida, otorgaban a aquéllos y a ésta su adhesión entusiasta, sin distingos ni inhibiciones personales. Y todos, desde el infanzón al solariego, se hallaban habituados a soñar en adquirir riquezas a botes de lanza y se hallaban prestos a ascender en la jerarquía social a golpes de audacia y de coraje.

La dura vida guerrera de la Castilla a cuya generación habían contribuído las masas de pobladores godos del Duero, emigrados a Cantabria con ocasión de la invasión muslim, había facilitado la resurrección de la épica germánica. Pero escritos los cantares de gesta para una comunidad humana singular en la Europa de entonces, integrada por masas labradoras libres y nada pasivas, de las que apenas destacaba una minoría de pequeños hidalgos campesinos, hubo de triunfar en ellos la nota popular. Se habían redactado para solaz de un pueblo que regía su vida y elegía sus caudillos y no para maravillarle sino para recoger los vaivenes de su opinión que exaltaba o abatía, amaba u odiaba con la pasión, la ingenuidad y las oscilaciones de toda democracia.

Los cantares de gesta castellanos tenían no poco de sustancia política. El de Mio Cid rebosa rencor contra la alta aristocracia y férvida admiración hacia los infanzones y caballeros, hijos de sus obras más que de su estirpe y de su riqueza; no logra ocultar una clara hostilidad al rey y descubre una vivaz enemiga a los judíos, muy explicable por la creciente presión económica que ejercían sobre el *demos* al amparo de los príncipes.

El pueblo no asistía al canturreo de los poemas con beata y fría devoción poética sino con apasionado entusiasmo humano. El juglar participaba de los fervores populares y sabía muy bien que escribía para una inquieta comunidad nacional sacudida por pasiones, devociones o sañas y que se sentía dueña de sus destinos. Por ello el juglar prescindía en su

relato de lo maravilloso, pues aparte de la ancestral postura realista del pueblo castellano ante el mundo en torno, la presencia de lo mágico en un ditirambo cargado de ricos ecos de presente le hubiera hecho perder crédito en las masas populares, que conocían a sus hombres y que sabían de los límites físicos del heroísmo por haber luchado ellos también más de una vez con los enemigos musulmanes. Por ello de vez en vez descendía a ras del suelo y procuraba la matización de lo poético con lo vulgar. Para dar verismo al relato que escuchaba una muchedumbre de infanzones, caballeros, burgueses y labradores poco dados a dejar volar su fantasía. Y para satisfacer el general apetito de igualdad de las arriscadas y suspicaces masas castellanas, poco propicias a reconocer la superioridad humana de nadie y habituadas a la sencillez de vida de quienes ellos tomaban por caudillos.

Por ello intentaba provocar la risotada franca que es forzoso arrancar al pueblo para satisfacer su infantilismo —sabemos del gusto por las escenas bufas de los leoneses y castellanos contemporáneos del Cantar, por varios pasajes de la Crónica de Alfonso VII— y para sacudir su atención. Por ello buscaba el asentimiento general al hiriente flechazo dirigido contra el grupo humano regalado con la animosidad, el rencor o el desprecio del pueblo.

La aparición en la epopeya castellana, no de lo vulgar, sino de lo real, y no de lo rahez, sino de lo cómico, se enlaza con la bifronte condición de las masas castellanas para las que se escribían los cantares de gesta. Las masas populares no han sentido de ordinario lo heroico y cuando se han enfrentado literariamente con los héroes los han achicado o se han burlado de ellos. Las sociedades en que ha triunfado lo popular en su doble proyección vital y psíquica, al manipular poéticamente con el heroísmo —entendido este vocablo sin la limitación cercenadora de lo épico-guerrero—, o lo han ahogado en lo cómico o lo han alcoholizado de realismo. El *demos* triunfante se ha impuesto de ordinario a los autores que han escrito para él. El escritor vierte en su obra su pensamiento y su sensibilidad en un monólogo, más o menos vivaz según la exaltación de su temperamento personal. Pero rara vez deja de buscar, a veces hasta angustiosamente, el diálogo con su público. El diálogo es la base de toda creación literaria y artística, tal vez diríamos mejor de toda creación. Cabría sospechar que Dios desistió de su misterioso monologar desde la eternidad y tal vez creó el cosmos y sobre todo al hombre —a su imagen y semejanza— para poder, al cabo, dialogar con alguien.

En cualquier sociedad articulada sobre la base de una comunidad popular, poco jerarquizada y dominada por el *demos*, difícilmente puede

enraizar, brotar, florecer y madurar lo heroico y difícilmente puede, por tanto, arraigar la epopeya. Si fructificó en Castilla fué porque la democracia castellana, por los azares de su bélico destino integral, excepcionalmente sentía la dimensión hazañosa de la vida. No cabe sorpresa ante tal sentimiento. El rumbo guerrero de su historia, desde su misma cuna cántabra, hubo de repercutir en lo profundo de sus movimientos anímicos y de crear un ímpetu de ascensión que le empujaba a vivir en formidable tensión épica y con una superior dignidad, no común en la villanía de las masas populares de otras patrias y de otros climas históricos.

Pero esas masas no dejaban de ser eso, masas. Y no podían sustraerse a sus cadenas psíquicas; a los grilletes del realismo y de lo cómico. Los primeros muy firmes, como reforzados por el ayuntamiento de la natural inclinación de los grupos populares hacia la captación realista del mundo y de la vida, con el tradicional y perdurable realismo del pueblo castellano. Podía en otras comunidades históricas haber hallado oposición lo heroico y lo real. En Castilla, lejos de contraponerse lo real y lo heroico, hubo una correlación íntima entre heroísmo y realidad —entre heroísmo épico y realidad prolongada hasta la burla— y de esa correlación surgieron las singularidades de los cantares de gesta. Surgió el perfume novelesco, la mezcla de narración y descripción, el deslizamiento frecuente del autor desde el torrente de lo épico-heroico hacia el villano arroyuelo de lo real y aun de lo burlesco; y surgieron las ondulaciones de la línea poética de la epopeya al atravesar la zona radiactiva de la vida diaria del héroe y de sus comparsas. Lo popular por ser castellano no podía tirar hacia abajo del héroe hasta hundirlo en el pantano de lo vulgar, porque se neutralizaban la inclinación hacia lo real y lo cómico de las masas y el gusto de las gentes todas de Castilla por lo heroico-guerrero. Pero, sí, forzaba al poeta a cantar hombres y sucesos cuyos ecos heroicos resonaban aún en los oídos del pueblo y a cantarlos con una relativa fidelidad a la verdad histórica, todavía viva en la memoria de las gentes que iban a escuchar sus relatos, y enmarcándolos en una atmósfera de menudos pormenores realistas.

Porque Castilla fué una democracia saltó por cima de la lengua docta y minoritaria de los clérigos, creó un romance novedoso sin respeto a las normas del ombligo político del reino —respeto que hacía vacilar a los escribas leoneses— y lo usó pronto para todas las manifestaciones de su vida. Porque fué una democracia desdeñó las crónicas de la clerecía cortesana escritas en latín y centradas en torno del monarca, y cuando después de haber hecho historia con la espada pensó en recordarla con la pluma, redactó anales, esquemáticos, pero que recogían los hechos menu-

dos y diarios, y acudió a los cantares de gesta que en su habla comunal le transmitían noticias de los sucesos que más podían interesar a su mañana. Porque en ellos los juglares exaltaban las hazañas de sus heroicos caudillos, arquetipos de la comunidad — Fernán González, el Cid; estigmatizaban las innobles figuras de los colaboracionistas con el enemigo musulmán —a eso tendió el poema de los infantes de Lara; ejemplarizaban las traiciones que habían desvanecido temporalmente la libertad castellana — el asesinato en León del Infante don García, su último conde, y el de su rey don Sancho en Zamora; o concretaban la juvenil hostilidad de sus connacionales frente a lo foráneo — atribuyeron a la condesa traidora las derrotas de sus condes por Almanzor e inventaron el mito de Bernardo del Carpio para rechazar los supuestos triunfos de Carlomagno en España, cantados por los franceses.

Pero si Castilla porque fué una democracia elevó pronto el habla popular a instrumento de cultura y gustó de esa suerte de ejemplarizadora historia nacional que fueron los cantares de gesta, en el eterno juego de influencias recíprocas entre literatura y vida esas dos mismas creaciones del pueblo castellano se reflejaron a su vez, más tarde, en la acuñación del estilo de vida de la comunidad. La temprana adopción del romance como lengua literaria, en una agrupación histórica carente de poderosas fuerzas señoriales y clericales, contribuyó a la igualitaria nivelación espiritual de la nación. Y al exaltar a los héroes, execrar a los traidores, recordar las horas de esperanzas fracasadas y reaccionar contra el orgullo extraño, los juglares que habían cantado para goce de un pueblo singular en Europa y en función de la estructura psíquica y constitucional del mismo, con sus cantares cargados de sustancia nacional colaboraron a afirmar la personalidad histórica de Castilla y de los castellanos.

3. *Rudeza frente a lirismo*

El origen de la lírica castellana es un tema apasionante. Se ha examinado como un mero problema literario sin conexión con la vida misma del pueblo de Castilla. Mi fe en el continuo enlace de lo vital y lo cultural, reiterada en estas páginas, me ha inclinado a rastrear en la estructura funcional castellana la clave del problema genético de nuestro tardío lirismo. Como siempre, encuentro en medio del camino una tesis de Castro y otra vez me es forzoso apartar el obstáculo que ella alza ante mis conjeturas. Porque de ser exacta, mi empresa sería tan inútil como jactanciosa.

67. – Fernando III y su esposa Beatriz de Suabia en el claustro de la catedral de Burgos. Con el Rey Santo (1217-1252) se unieron definitivamente Castilla y León y las fronteras de la monarquía llegaron hasta las serranías de Granada. De él heredó Alfonso el Sabio los graves problemas económicos y sociales que provocó la duplicación repentina del solar nacional. Por la sangre germana que recibió de su madre fué Alfonso llamado al trono del Imperio.

68. – Miniatura de realista rudeza representando la pasión de Nuestro Señor (Biblia de la Catedral de Ávila. Siglo XIII). Recuerda el rudo realismo de los contemporáneos relatos poéticos de milagros por Berceo. Si éste presenta a Santo Domingo echando una soga al cautivo que deseaba liberar, el traidor Judas al besar aquí a Jesús se abraza ingenuamente a él para no dejarle huir.

Afirma Castro que en la Castilla del siglo XII: "el ambiente estaba tan cargado de presencias islámicas que cualquier ensayo de expresión íntima habría gravitado fácilmente hacia el lado musulmán, no hacia la Europa cristiana", y añade que Castilla estaba impregnada en su subconsciente de sustancia islámico-judía. Nunca había podido liberarse hasta allí la cristiandad española del contagio de las modas, las formas artísticas, las formas de expresión de Al-Ándalus. Los pueblos vecinos se han influído siempre recíprocamente. La eterna corriente cultural y vital que de continuo pasa las fronteras más cerradas ha sido, naturalmente, distinta según el diferente potencial político de los pueblos en contacto — no sólo la lengua sigue al imperio. Si Castro aludiera simplemente a esa normal e inevitable filtración de mundanidades, nada tendría que objetar yo a la cargazón de presencias islámicas en Castilla durante la época que se inicia con la batalla de Zalaca (1086). Pero no es ése su pensamiento Castro se refiere a algo más que a telas, trajes, obras de arte, costumbres y expresiones. Y por ello me es ingrato pero preciso salir al paso, con firmeza, de una tesis que puede perturbar la serena visión de la historia castellana y española.

Castro no alega en verdad prueba alguna que haga fe —ni podrá alegarla— de la supuesta cargazón de presencias islámicas en la Castilla del siglo XII ni de su fuerte impregnación de esencias islámico-judías. Si Castilla hubiera sido como Castro quiere, alguna huella hubiera quedado de su arabización, en la vida castellana de la época que nos es bien conocida.

Cuando una comunidad histórica se impregna de esencias espirituales y vitales foráneas, por muy soterradas que se hallen en el hondón de su más cerrada intimidad, el torrente circulatorio que rige su vida acaba arrastrándolas consigo, las empuja hacia la superestructura orgánica y las vierte al cabo en el estilo vital del grupo humano cuya psiquis había sido penetrada por ellas. La supuesta impregnación subconsciente de Castilla por esencias islámico-judías habría así debido dejar huellas en alguna al menos de las facetas de la vida castellana.

Y sin embargo en el siglo XII Castilla aparece muy fuertemente anclada en Occidente. La Iglesia es inundada por clérigos de más allá del Pirineo. Por doquier se establecen numerosas y dinámicas colonias de "francos" o ultramontanos. En el arte triunfa el románico, en su triple proyección arquitectónica, escultórica y pictórica o miniatural. Se abren paso en la literatura los modelos y las formas de la vecina Francia. En la lengua literaria la clerecía galicana hace sentir su decisiva influencia y la lengua

popular o romance se anega de galicismos. Se acepta la letra carolingia y la liturgia romana. La organización eclesiástica se unifica con la general de Occidente. Las instituciones beneficiarias y vasalláticas se deslizan hacia el feudalismo ultrapirenaico y en el régimen señorial se infiltran prácticas de allende el Pirineo. De ultrapuertos vienen las semillas de la futura burguesía. El derecho, la economía, las modas sufren el impacto de lo occidental... En un pueblo así transido de occidentalidad, ¿podían la sensibilidad y el pensamiento permanecer ajenos a esa total inundación de la vida literaria, artística, lingüística, jurídica, eclesiástica e institucional, por lo europeo? ¿Es compatible esa firme occidentalización de Castilla con su impregnación de esencias islámicas? En el circuito cerrado de la vida castellana, el torrente circulatorio habría arrojado a la superestructura literaria, artística, jurídica, institucional... de Castilla algunas pruebas claras de la supuesta cargazón del ambiente espiritual castellano por supuestas presencias islámicas. Algunas pruebas claras, porque, claro está, que sólo Castro puede tener por tales los regüeldos malolientes de Asur Fernández en las poéticas Cortes de Toledo, la sencillez de vida del héroe máximo castellano, el Cid, o el estilo cultivulgar en que Alfonso X escribe las Cantigas.

Insisto por ello en que es gratuito afirmar que "cualquier ensayo de expresión íntima habría gravitado fatalmente hacia el lado musulmán no hacia la Europa cristiana". Y lo es sostener que la mística y la lírica habrían seguido modelos islámicos: porque en el siglo XIV, tras doscientos cincuenta años de afirmación del mudejarismo en Castilla la Nueva, el Arcipreste de Hita aprovechara quizás algunas tradiciones hispano-árabes —Castro no ha probado que el *Libro de Buen Amor* sea una *maqama*, ni ha logrado desvincularlo de la tradición occidental; porque a fines del siglo XV los moriscos xadilíes del valle del Tajo influyeran en la arquitectura psíquica de los alumbrados —a eso se reducen los contactos entre las dos sectas; y porque en el siglo XVI algunos místicos abulenses recogieran algunas formas de expresión de la mística musulmana — ni Castro ni nadie ha demostrado ni podrá demostrar que Santa Teresa y San Juan de la Cruz sintieron y pensaron según las corrientes del pensamiento y de la sensibilidad islámicos.

La Castilla del siglo XII no tuvo que hacer esfuerzo consciente para defenderse de la poesía erótica ni de la mística sufí. Castro acierta al escribir que hubo contradicción vital entre "el alma enérgica, mesurada y casta" de Castilla y el lirismo y el éxtasis místico de Al-Ándalus. Porque Castilla era como era, fué imposible la impregnación del espíritu castella-

no por la lírica y la mística islámicas. Porque la Castilla del siglo XII era como era, ninguna otra faceta de la vida castellana fué en verdad saturada en esa época por las esencias y presencias de un pueblo con el que durante los siglos XII y XIII los castellanos vivieron en pugna feroz.

El retraso en la aparición de las proyecciones líricas y místicas en Castilla no es resultado de un consciente gesto defensivo frente al posible contagio de la sensualidad y de los heterodoxos brincos místicos islámicos, que podían conducir a la debilitación del potencial guerrero castellano. Fué natural consecuencia del clima emocional en que Castilla vivía hacía siglos, del cual se nos alcanzan expresivos pormenores por lo que hace al período histórico que jalonan las tomas de Toledo y de Sevilla.

He dicho ya, y habré de repetir más de una vez, que desde los albores de su historia, Castilla —para decir mejor, las gentes de las tierras de nueva colonización, del Duero hacia el Norte y después del Duero hacia el Sur, hubieron de verter no un sobrante de actividad sino su actividad toda por sangrientos cauces bélicos. He aludido ya, y he de aludir muchas veces, a esa historia épica de Castilla. A lo largo de más de cinco siglos, castellanos y leoneses centraron su vida en torno a la batalla permanente contra el moro. Nunca gozaron de más de diez años seguidos de paz y casi nunca alcanzaron a disfrutar de ese mínimo reposo. Desafío a quien quiera contradecirme a que trace una cronología puntual de la historia militar de Castilla. Cinco siglos de continuado batallar, y con frecuencia de angustiado batallar, es plazo sobrado para que un pueblo cuyos fervores bélicos primitivos nos son conocidos, afirme una contextura vital de signo hazañoso, que rija hasta los entresijos más íntimos de su pensamiento, su sensibilidad, sus emociones y sus instintos.

La guerra con el moro no era un paso de ballet ni una mera aventura señorial; era una tarea nacional y una empresa bárbara y feroz. Participaba en ella el pueblo activamente y solía implicar el arrasamiento intensivo del país y la muerte o el cautiverio de millares y millares de personas. Queda dicho que los concejos consideraban como preciado privilegio el no ir a la guerra sino una vez al año y ello si el rey no iba a dar batalla campal al enemigo y si éste no aparecía por el alfoz de la ciudad. De la frecuencia de esta contingencia dan idea: la generalización del servicio de *anubda* o vigilancia, en lugares estratégicos, lejos del casco urbano y a caballo si era posible, para prevenir con urgencia a la comunidad de la cercanía del peligro; y las disposiciones de los más generosos fueros de las plazas fronterizas —de Toledo, por ejemplo— sobre la obligada pre-

sencia en ellas de sus hombres de armas, o de quienes pudiesen pelear en su nombre, del mes de mayo en adelante.

De mayo en adelante, porque en los días de las mieses, como dicen las crónicas, moros y cristianos se preparaban al ataque o a la defensa; a llevar la guerra a tierra enemiga o a defender la propia. En esas campañas cristianos y moros destrozaban sistemáticamente el país que recorrían: quemaban los sembrados; cortaban o incendiaban viñas, olivares o árboles frutales; prendían fuego a encinares, pinares, hayedos...; robaban el ganado y pillaban y destruían iglesias y monasterios —o sinagogas y mezquitas, según quien fuera el atacante—; saqueaban y allanaban luego, con el suelo: caseríos, granjas, aldeas y villas abiertas o mal fortificadas o los castillos y plazas fuertes que lograban tomar al asalto; degollaban o cautivaban a cuantos enemigos caían en sus manos, y mientras regresaban a sus lares cargados de botín, triunfadores, eufóricos y llevando en la punta de sus lanzas las cabezas de sus enemigos, la tierra cristiana o sarracena —la cristiana casi siempre, durante cinco siglos— quedaba arrasada, silenciosa, desolada y yerma.

> Sic per tres menses amittunt ordine messes,
> amittunt cuncta fuerant quae parta labore;

dice el autor del Poema de Almería resumiendo la destrucción de los frutos de la tierra y de la industria humana en tales campañas. "Usque modo bello bellis sunt undique mixta", podríamos también decir con él.

Esas algaras implicaban graves riesgos. El enemigo estaba en acecho, preparaba celadas y sorpresas, caía sobre los flancos o sobre las retaguardias, aniquilaba a los destacamentos que se alejaban del grueso de las fuerzas, aprovechaba el menor desconcierto de éstas o su más leve error estratégico y en ocasiones presentaba batalla, inesperadamente, en el lugar más favorable y tras una espera calculada. Una flaqueza o una vacilación o la invencible superioridad numérica o táctica de los enemigos, podían provocar la derrota de la hueste cristiana o sarracena hasta allí victoriosa. Y podían acarrear el degüello general de los vencidos, que perdían así el preciado botín y la más preciada vida, y sobre cuyas cabezas, amontonadas en forma de colinas, trepaba luego el muezzín para alabar a Alá.

Y esas campañas se realizaban un año y otro año, y una década y otra y siglo tras siglo, cuando no se emprendían algunas de más envergadura destinadas a vencer al enemigo en campo abierto para, tras la victoria, conquistar por la fuerza un codiciado castillo o una importante plaza fuerte o un rosario de plazas y castillos fronterizos.

Esa guerra bárbara y cruel amenazaba especialmente las fronteras pero no se detenía en ellas. Ninguna tierra mora o cristiana por alejada que se hallase de la faja desierta que separaba de ordinario a los dos pueblos, podía estar segura de no ver aparecer al enemigo al llegar el estío o en el comienzo del otoño. Los islamitas llegaron hasta Oviedo, hasta las orillas castellanas del Cantábrico y hasta Santiago de Galicia durante los siglos IX y X; penetraron en Castilla la Vieja después de la toma de Toledo y aun subieron hasta los llanos de La Mancha tras la conquista de Sevilla. Y los reyes del Norte saquearon Lisboa cuando la frontera no pasaba de las montañas asturianas, incendiaron Evora y Alange desde detrás de la línea del Duero, penetraron en tierras andaluzas cuando Toledo era todavía una torre albarrana en el valle del Tajo y llegaron a veces a mojar en el Mediterráneo las patas de sus cabalgaduras antes de llevar a Sierra Morena las lindes meridionales de su reino.

Duros y bárbaros siglos de guerra nacional y religiosa sólo interrumpida por relámpagos de paz o de vasallajes y alianzas. Un descuido en la guarda de la raya fronteriza, una laxitud en la preparación de la resistencia o del ataque, una pugna civil que debilitara el potencial guerrero del país... y la riada islamita se precipitaba arrolladora hasta el corazón de las tierras cristianas, o a la inversa. ¿A la inversa? Sí, también la riada cristiana se precipitaba a las veces sobre tierras muslimes, pero hubo una tremenda diferencia entre las dos acometidas y, por ende, entre sus consecuencias. Las fuerzas de la cristiandad fueron ínfimas durante tres siglos frente al poderío cordobés. Y, después, cada vez que comenzaba a debilitarse o a apagarse el ímpetu bélico de Al-Ándalus o cuando, a costa de derroches de denuedo, los cristianos lograban equilibrar a su favor la balanza de la guerra contra los hispano-musulmanes, los soberanos cordobeses reclutaban catervas de bravos y feroces berberiscos para llenar las filas de su ejército o pasaban el Estrecho —y tres veces se repetió ese cruce en menos de dos siglos—, grandes oleadas africanas, venidas a veces hasta de las abrasadas tierras del Sahara. Grandes oleadas, que, según la metáfora, grata a los cronistas islamitas, cubrían el suelo español como nubes de langostas.

Ese tremendo desnivel que separaba las fuerzas humanas y por ende el potencial bélico del reino asturleonés primero y del leonés-castellano después, frente al de la España musulmana— reforzado de continuo por la recluta de numerosos contingentes bereberes y tres veces por macizas y repetidas invasiones de pueblos virginales, nuevos, juveniles, fuertes, aguerridos, fanáticos— hizo que, de ordinario, durante los largos primeros

siglos de la Reconquista, fueran las tierras cristianas las arrasadas y humilladas y fueran sus moradores los que eran cautivados, si no lograban acogerse a tiempo a sus montañas, a sus fortalezas o a sus bosques, y los que caían peleando.

A los terribles zarpazos del poderío islámico que hicieron vivir en angustia permanente a la cristiandad septentrional hispana, no pudo ésta oponer sino débiles y esporádicos golpes que nunca alcanzaron los centros nerviosos de Al-Ándalus y que no pudieron influir sino muy tarde en la vida espiritual de los islamitas españoles.

El siglo y medio que medió entre la toma de Toledo en 1085 y la de Sevilla en 1248 fué particularmente atronado por el estruendo de la guerra. Lo sabemos por las historias latinas que nos han legado noticia de esa etapa del pasado de Castilla: los *Gesta Roderici Campidoctoris*, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, la *Crónica latina de los Reyes de Castilla* y las obras de Lucas de Tuy y de Rodrigo de Toledo. Amplían sus datos las fuentes arábigas: Abd Allah b. Zirí, Al-Marrakuxi, el "Anónimo de Copenhague", Ibn Al-Atir, Sahib al-Sala, el *Rawd al-Quirtas* Ibn 'Idari, Al-Nuwairi, Ibn Al-Jatib, Al-Himyari, Al-Maqqari... Los completan los anales y las crónicas romances: los *Anales Toledanos*, la *Crónica de la población de Ávila*, la *Crónica General*... Y los confirman los cronistas hebraicos, los documentos cristianos e islámicos y los textos hagiográficos...

Los *Anales Toledanos* nos brindan una escueta pero dramática cronología de las victorias y desastres de los castellanos durante ese largo período de duro pelear. Y la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Sahib al-Sala y la *Crónica de la población de Ávila* nos informan de las continuas campañas llevadas a cabo contra almorávides y almohades, hasta el corazón de Andalucía, por las milicias concejiles de Ávila, Segovia, Salamanca, Toledo y demás ciudades y villas de entre Duero y Tajo; a su albedrío, por su iniciativa y al margen de la dirección estatal de los monarcas castellanos o leoneses. El autor del Poema de Almería podía escribir, con razón, que el combatir era rocío para los hispanos y a la postre una costumbre: "Hispanis ros est, bellandum denique mos est." Y podía decir de ellos: "Ii mortem spernunt, audaces sic quoque fiunt / plus gaudent bello, quam gaudet amicus amico." "Desprecian la muerte y así se hacen audaces, más gozan con la guerra que el amigo con el amigo."

Ese siglo y medio de recia y continuada batalla, sumado a los que las gentes de la meseta llevaban peleando sin descanso, hicieron de Castilla un pueblo enérgico, inflexible, áspero, duro, acerado, orgulloso, que vivía en una atmósfera de exaltada violencia, bajo sombríos sangrientos nubarro-

nes. Así nos lo pintan no sólo las historias que refieren sus gestas, sino los textos narrativos, hagiográficos y jurídicos que nos hablan de su vida diaria, de sus jornadas hogareñas o urbanas, de sus placeres y sus fiestas, de su sensibilidad, sus emociones y sus instintos, de sus inhibiciones y sus reflejos, y de sus apetencias, soberbias, vanidades e ilusiones.

Es un viejo tópico de la literatura histórica la dureza de la vida medieval de Occidente. El derecho de asilo y la tregua de Dios surgieron y perduraron para poner algún remedio a esa violencia. Pero allende el Pirineo fueron de ordinario los nobles quienes batallaban entre sí y quienes tiranizaban a las gentes del pueblo. Por un proceso histórico al que he aludido muchas veces y en el que insistiré, las masas populares no fueron en Castilla materia inerte en la vida pública, ni siquiera constituyeron un dócil coro que acompañaba a los primeros actores en la auténtica tragedia de la historia. Porque en la guerra multisecular contra los musulmanes no sólo participaban quienes en la Europa feudal constituían la clase profesional de los guerreros, los nobles, sino el pueblo todo; y porque su intervención fué indispensable para la repoblación y para la defensa de las tierras fronterizas. Ahora bien, esa doble función de las masas y su consecuente ascensión a un primer plano de la escena política extendió hasta ellas el círculo de quienes se lanzaban con frecuencia a la acción directa. La atmósfera de violencia se hizo en Castilla densísima. Y alcanzó a sobreexcitar a la clerecía y a los judíos.

Un largo rosario de hechos lo acreditan. Los vecinos de Castrojeriz se vanagloriaban de haber irrumpido en palacios de Fernando I y de la infanta doña Urraca, de haberlos saqueado y de haber cometido algunas muertes por defender sus libertades. Apenas repoblada Ávila, comenzaron a batirse entre sí sus pobladores, y el conde don Ramón, yerno del rey, hubo de galopar una noche desde Segovia para poner paz entre ellos. Después de la derrota de Uclés, en 1108, los toledanos realizaron una matanza general de judíos; y un año después, a la muerte de Alfonso VI, se repitieron dichas matanzas en Castrojeriz, Saldaña, Cea, Carrión... "Los de Segovia después de las octavas de pascua mayor mataron a Albar Hannez; era MCLII", dicen escuetamente los Anales Toledanos al dar noticia del asesinato, en 1114, del más famoso capitán de Castilla a la sazón; del hombre de hierro que acababa de salvar a Toledo del duro asedio de los almorávides. Algo más tarde tuvieron lugar las revoluciones populares de Sahagún, durante las cuales llegaron a asaetear al abad mientras celebraba el santo sacrificio de la misa. Alfonso VII había ordenado al conde Rodrigo Martínez y a su hermano Osorio sitiar el cas-

tillo de Valle; sus defensores dijeron muchas *blasfemias* a sus debeladores; vencidos y cautivos fueron uncidos con bueyes y con ellos se les hizo arar, pacer yerbas y comer en pesebres. Al rendirse el castillo de Oreja, en octubre de 1139, Alfonso VII hubo de encargar a uno de sus capitanes la protección de los musulmanes que le guarnecían, "porque los toledanos querían matarlos". Cuando en 1146 el rey moro "Zafadola" enfrentó a algunos caudillos del mismo Emperador de quien era vasallo y cayó prisionero, al ser llevado a presencia de los condes que le habían vencido fué reconocido por "caballeros pardos", es decir por los "villanos caballeros" de la hueste y, porque les vino en gana, le dieron muerte. "Moviose el Concejo de Toledo, è prearon casa de Pedro Alvacil, Sabado IX dias de Mayo, è quemaron è derribaron su casa; era MCLXVII" (1159), se lee en los Anales Toledanos Segundos. Por la Crónica de la población de Ávila sabemos de la lucha armada entre la milicia abulense y las de Béjar y Plasencia, que estuvo a punto de costar cara al prelado sucesor de San Segundo por haberse metido a mediador. Que tales batallas entre concejos no eran raras resulta de las prescripciones del Fuero de Salamanca acerca de los casos en que una aldea se lanzaba contra otra y de un precepto del *Libro de los fueros de Castiella* que reza así: "Título de quando se buelue un conçeio contra otro e ay fijos dalgo dela vna parte et dela otra." Y con más facilidad y frecuencia se atrevían a entrar en tierras señoriales y a quebrantar molinos y a destruir pueblos o iglesias. Por el mismo *Libro de los fueros de Castiella* sabemos "que los de Villa Gallixo fueron omnes amano a vn molino de Climente e quebrantaron el molino e taiaron falses e ferieron vn omne"; y que el concejo de Belorado asaltó San Miguel de Pedroso, que pertenecía a San Millán de la Cogolla, e hizo allí grandes destrozos.

La violencia ganó hasta a los hebreos y a los clérigos. Lo acreditan también dos preceptos del mismo "Libro": el "Título dela pena que an los judíos cuando fieren vnos a otros" y el: "Título del clerigo que fiere a otro clerigo o a lego"; título cuyas primeras palabras: "Esto es por fasannya *muchas veses* en Bilforado: que sy vn clerigo fiere a otro..." atestiguan a las claras la frecuencia de tales desmanes. No puede sorprender por ello que tengamos noticias de "saltos" (ataques) frecuentes realizados por gentes del pueblo: en poblado y en despoblado e incluso contra los oficiales reales y contra las iglesias. Ni que los fueros municipales nos descubran bárbaras costumbres populares —y a veces no sólo bárbaras sino sucias y repugnantes— al disponer castigos contra quienes tomaran a una mujer por el pecho o por otras partes más recatadas, a los que arrojasen

a otro en un muladar, le ventosearen en la boca o le metieren en ella estiércol humano o a los que realizaran otros gestos no más distinguidos y elegantes.

¡Áspera y dura Castilla así saturada por un ímpetu demoníaco de violencia! Motines populares en los que igual caían los judíos de la ciudad que el máximo héroe castellano después del Cid o el alguacil mayor de Toledo. Revoluciones sociales. Luchas entre concejos o entre aldeas. Batallas entre repobladores. Asaltos a palacios, iglesias, monasterios. Clérigos y judíos hiriéndose entre sí. Bárbaras costumbres comunales. ¡Áspera y dura Castilla, así sacudida por una desenfrenada inclinación de las masas populares a dirimir por la fuerza sus querellas y a vengar por la fuerza sus agravios; de las masas populares habituadas a gozar de libertad sobre una tierra pobre y en medio de un paisaje épico! ¡Dura y áspera Castilla pronta a la acción directa "por un quítame allá esas pajas"; acostumbrada a la práctica multisecular de la violencia en las rudas, largas, sangrientas, tremendas horas de la batalla contra el moro, y obligada luego a verter torrencialmente la energía vital acumulada en ellas!

¡Duros y ásperos tiempos! Esa dureza y aspereza en la acción se vertía en sus raheces expresiones habituales. Tenemos muchos y peregrinos testimonios de ese violento y torpe hablar del pueblo y de las minorías directrices. No me atrevo a traer a estas páginas —y me he atrevido a traer a ellas demasiado— la menos bronca de las injurias que según atestiguan los fueros se dirigían con frecuencia los habitantes de los concejos. Por el de Salamanca sabemos que no sólo se injuriaban entre sí sino que a veces osaban injuriar al obispo. Del *Libro de los fueros de Castiella* resulta que hasta los judíos se habían contagiado de tales prácticas: "Et sy judio denostare a judia e le dixiere 'puta prouada' o 'sabida', peche veynte cinco sueldos", se lee en él. Y otros textos literarios y narrativos nos presentan crudas palabras y viles denuestos en labios de infantas, prelados y magnates; de infantas que reprochaban a sus gentes fiar menos de sus lanzas que de los órganos sexuales de sus princesas; de prelados que hacían convocar a sus clérigos llamándoles "hijos de puta" y de magnates que al empezar la batalla de Las Navas gritaban a sus hijos "Antes te llamarán 'hijo de puta' que hijo de traidor".

Esa misma aspereza y rudeza de vida se mostraba en sus fiestas y regocijos. De cómo acababan trágicamente, a las veces, las alegrías de las bodas entre nobles nos cuenta el Cantar de los Infantes de Lara. La costumbre de bofordar, lanzando dardos a caballo sobre un tablado de madera, no sólo permitía mostrar la agilidad de las bestias y la habilidad

de los jinetes; constituía un sustitutivo del torneo que en una atmósfera de violencia como la castellana de entonces podía terminar en sangrientas batallas. Y el pueblo gustaba de presenciar esos juegos hípico-guerreros y de asistir a otros espectáculos más bárbaros aun. Por la Crónica de Alfonso VII sabemos que seguía practicándose la milenaria fiesta taurina de los iberos, vale decir que eran lanceados toros fieros excitados por perros. Y por ella sabemos que las masas gozaban y reían viendo acuchillarse a un grupo de ciegos que, colocados en el centro de la plaza, armados de dagas, se herían entre sí en vez de herir a un puerco que entre ellos corría y que de ellos escapaba.

Esa aspereza y rudeza en el hacer, en el hablar y en el reír de los castellanos y leoneses de los siglos XII y XIII respaldaba también un puntilloso sentimiento del honor y una vivacísima estimación de la castidad femenina. Eran ambos tan agudos y cicateros que la sobrina de un arcipreste renunció a la dote que había recibido al desposarse, por no reconocer que había besado y abrazado a quien iba a ser, pero no fué a la postre, su marido; así se refiere en una "fazaña" del *Libro de los fueros de Castiella.* Cualquier violencia de obra o de palabra contra una mujer aparece severamente castigada en los fueros municipales y como en ellos en el Fuero Real y en Las Partidas; porque su injuria o su violencia manchaban la reputación de la familia, según se lee en el Fuero de Escalona. Las alcahuetas ejercían ya su vil oficio —tan necesario en toda república a creer a Cervantes— y en zonas muy septentrionales de Castilla, horras de toda influencia musulmana —en Beloredo, por ejemplo— llevaban ya a sus casas a los arciprestes y a sus enamoradas, como había de llevarlos después Trotaconventos —lo sabemos por una "fazaña" del *Libro de los fueros*—, pero eran penadas en seguida con gran severidad. Los maridos burlados eran ahorcados si sólo castraban a los amantes de sus mujeres, y solían por ello matar a los adúlteros, con menos retórica que en el teatro clásico pero con no menor impunidad penal; impunidad que amparaban fueros, fazañas y códigos. Como aquéllos, los padres y los hermanos castigaban a las hijas o hermanas deshonestas o vengaban su injuria o su violencia; recordemos el caso del alcalde toledano Munio Alfonso que mató a su hija porque la halló "jugando" con un joven. Y ejercían tales venganzas no sólo los nobles —hidalgos o caballeros— sino los villanos moradores en las ciudades libres e incluso los villanos de señorío. Lo acreditan los fueros y los códigos; y las "fazañas", o casos judiciales, han conservado recuerdos de algunas aplicaciones concretas de tales castigos.

El sentimiento del honor les torturaba con tal dramatismo que les movía a realizar actos de una magnífica barbarie. En el sitio de Jaén, Esteban Domingo y otros caballeros de Ávila acudieron en socorro de otros caballeros abulenses con quienes se hallaban enemistados a muerte, para no incurrir en la vergüenza de verles morir a manos de moros y poder tomar venganza personal de ellos. Y una modesta familia castellana tiró de la cuerda con que era ahorcado uno de sus hijos —por haber robado a unos romeros alemanes— sin duda a fin de mostrar su repudio del hecho y conservar así su honra.

Si la guarda de su fama y el temor a la vergüenza les sacudía de tal modo, no menos les asaeteaba el milenario sentimiento agudísimo del orgullo. Lanzábales éste a un escalofriante hiperindividualismo. Corrían, es decir, razziaban, las milicias de Salamanca la tierra de Badajoz, cuando les salió al paso nada menos que la hueste del sultán almorávide Texufin ben 'Ali. Antes de entrar en batalla preguntó éste a la mesnada cristiana quién era su caudillo y escuchó esta respuesta: "Omnes sumus principes et duces capitum nostrorum", la misma que hubieran podido dar las milicias de Segovia o de Ávila, porque como los salmanticenses todos eran en verdad en León y Castilla príncipes y caudillos de sus propias cabezas.

Y con igual altanería que a sus reyes y señores y a los reyes y señores enemigos, los castellanos enfrentaban también a la suprema providencia de Dios. No sólo blasfemaban sin tino a su capricho, se atrevían a algo más. El Rey Sabio nos cuenta en una cantiga que, sitiados por los moros y en trance muy grave, los cristianos pusieron una imagen de la Virgen entre las almenas del castillo y la afrontaron así: somos tuyos, veremos cómo te portas, ciudado con lo que haces.

Ese pueblo enérgico, áspero, duro, inflexible, acerado, orgulloso, que vivía en una atmósfera de exaltada violencia, bajo sombríos sangrientos nubarrones; ese pueblo habituado a batallar con su tierra y con su cielo, con el enemigo musulmán de allende la raya fronteriza y con el cristiano convecino, su compañero en la tarea, en la fatiga, en la energía, en la soberbia y en el dolor, constituyó pronto —constituía ya en el siglo XII— el hombre entero que hubo de ser el español. Erguido sobre los alcores castellanos se sentía señor de sí mismo. Y desdeñoso de los misterios de la naturaleza y de la vida ultra y cisceleste, desafiaba a los dos únicos seres dignos de su atención, y merecedores de sus sañas o de sus amores: al hombre entero, su hermano, su rival o su enemigo; y a Dios, a un Dios menos padre que señor, a un Dios que apedreaba las espigas o las cepas o llenaba las bodegas o los trojes y que decidía la suerte de la lucha pre-

miando servicios o castigando ofensas. ¿Podría ese hombre sentirse atraído por los vuelos místicos o por los líricos cantos del odiado sarraceno? ¿Cabe imaginarle cargado de presencias islámicas y rechazando conscientemente el contagio de lo musulmán? ¿Cómo podían desbordar lirismo aquellas almas broncas y bravas? ¿Por qué habían de sentirse inclinadas a abrir las válvulas de su intimidad espiritual?

Ese hombre entero enfrentado con un Dios, señor más que padre, y con otros hombres enteros, sus iguales; ese hombre áspero, duro, inflexible, en batalla con su tierra y con su destino, de los géneros literarios cultivados a la sazón podía gustar de la épica que cantaba hazañas guerreras y trágicos sucesos de la vida de hombres de excepción, para él paradigmas de conducta; de la poesía narrativa que idealizaba milagros de María, la madre del Dios-Hombre, y de los santos, sus humanos servidores favoritos; de dramas religiosos y de poéticas disputas que incidían de tejas arriba o de tejas abajo en su vivir diario; de obras de historia y de moral, guías y normas de conducta de esos hombres enteros, en sus relaciones con Dios y con los otros hombres; y a lo sumo de una lírica popular, muy enlazada con la vida épica de las gentes castellanas —cantos de vela en campamentos y castillos, himnos de victoria, ditirambos en honor de caudillos vencedores, elegías de los héroes caídos combatiendo...; de una lírica que diera cauce a su ruda pasión—, cantigas de escarnio en que combatía con rudeza al conciudadano adversario o enemigo; o de una lírica que les acompañara en sus trabajos —cantos de siega o de molino.

No hay huellas tempranas en Castilla de las populares canciones de amigo —bellas expresiones sentimentales de mujeres alejadas de sus amados— si se exceptúan las que empleaban los judíos inmigrantes como estribillos o jarchias de sus poemas hebraicos. Ni la hay tampoco del temprano desarrollo de una lírica culta y minoritaria, pareja de la que surge en Provenza y arraiga pronto en Galicia.

Parece hoy seguro que las jarchias romances con las cuales terminan la *muwaxxahas* arábigas y hebraicas y las canciones de amigo gallego-portuguesas, proceden por separado de una lírica hispano-latina vulgar. Si ésta penetró hasta el solar primitivo de Castilla, donde se fundieron pueblos tan poco romanizados como cántabros, vascones y godos, habría tenido que ser llevada hacia el sur en su avance colonizador sobre el desierto del Duero, por gentes saturadas de demoníacos ímpetus épicos; dos hipótesis difíciles de admitir para quien conozca la bélica historia castellana. Y no sé hasta que punto el pueblo de Castilla tan poco simpatizante con los judíos, un pueblo a las veces henchido de saña contra ellos,

pudo moverse a aceptar y a hacer suya la lírica emotiva de las jarchias que trajeron a las tierras del Tajo los hebreos de Al-Ándalus al huir de las persecuciones almorávides y almohades.

Y si el clima popular de la primitiva Castilla no era propicio para aquella recepción y trasplante ni el de la nueva Castilla para esta imitación,menos podía serlo para la eclosión fácil de una lírica culta y minoritaria análoga a la surgida por entonces en la dulce y suave Provenza, ni para la temprana adaptación de las nuevas maneras provenzales de trovar. Porque en la áspera y ruda tierra castellana, durante el sangriento siglo y medio que hubo de padecer desde la toma de Toledo a la conquista de Sevilla, las minorías caballerescas estuvieron entregadas a bélicas empresas: sin pausa, sin descanso, sin solaz y sin respiro, todavía más intensa y vitalmente que las masas populares por ellas gobernadas. Y porque es difícil que florezcan bellas rosas líricas sobre un erial espiritual, bajo el sol de fuego de la guerra y entre un pueblo bárbaro y rudo. En esa atmósfera no podían surgir temperamentos cargados de lirismo que sintieran la precisión de abrir las compuertas de su intimidad para verter su emoción en poéticos monólogos; o que gustaran de dialogar poéticamente con las masas populares castellanas, que eran, como queda repetidamente dicho, activos y decisivos factores de la vida nacional.

Naturalmente al cabo de las décadas se afirmó y se afinó el lirismo popular castellano y maduró también en Castilla la lírica culta y minoritaria. Porque jamás una comunidad histórica, cualquiera que haya sido la rudeza de su vida, ha dejado a la postre de sentirse arrastrada por el vuelo lírico del alma. En Castilla decreció además el desaforado ímpetu bélico, al alejarse la frontera; y al detenerse la reconquista se aflojaron los duros resortes de la áspera tensión en que vivía. Pero nunca llegó a olvidarse la vieja tradición, y Menéndez Pidal ha señalado la perduración entre los castellanos de los temas épicos en el romancero, cuando ya se habían olvidado fuera del solar de Castilla.

¿Entre Oriente y Occidente? Históricamente sí; pero en verdad muy lejos vitalmente de uno y otro: en una España que se hacía a sí misma en el *Finis Terrae* de ambos mundos y por obra de la bárbara pugna, contra el moro, de un pueblo nacido de la cópula de tres fuerzas de la naturaleza: cántabro-astures, vascones y germanos. Al margen de ambos mundos se acuñó de prisa lo hispánico. Ese modo de ser que no era oriental ni occidental, que era singular y único; en el que hay que buscar la clave de todo lo que entre nosotros —en nuestro ayer y en nuestro hoy— no encaje en los moldes de los dos estilos de vida y de las dos

culturas que se enfrentaron, siglos, a un lado y otro del Mediterráneo y que combatieron, con mayor dramatismo que en parte alguna, en España.

4. *Originaria autonomía de la lírica gallega y modernidad de la castellana*

Se ha supuesto a Galicia y a Cataluña cediendo ante el morbo musulmán y dejándose ganar por el lirismo y el misticismo islámicos porque no enfrentaban con igual reciedumbre consciente que Castilla la resistencia al Islam peninsular y las tareas nacionales de la reconquista.

Que la lírica galaica proceda de la hispano-arábiga es hipótesis de muy difícil prueba. El estudioso portugués Rodrigues Lapa escribió: "la poesía cordobesa es crapulosa, tabernaria; su inspiración es generalmente árabe... Su estribillo tiene por regla general un carácter erótico y hasta obsceno... Querer derivar nuestro lirismo arcaico (gallego y portugués), tan simple, tan virginal, de esta basura de lupanar y taberna, es absolutamente imposible". Rodrigues Lapa se refería a la poesía de Ibn Quzman, aunque no toda crapulosa y tabernaria —Menéndez Pidal ha rechazado tal generalización—, a lo menos muy distinta en sus temas de la lírica galaico-portuguesa. Menos aun puede ésta vincularse con los temas poéticos ni con las formas tradicionales de la poesía hispano-musulmana de abolengo oriental. La cuestión requiere hoy otro planteamiento y brinda otras soluciones.

Hay que diferenciar en la poesía galaico-portuguesa la trovada en *maneira de proenzal* y las "cantigas de amigo", un género propio refrescado por los "airiños" de las rías gallegas. Menéndez Pidal señaló ya hace años que Galicia y Portugal simplificaron en extremo el complicado arte occitano y no alcanzaron un original y delicado valor estético sino en sus peculiares creaciones líricas. Hace menos de una década Stern publicó en *Al-Ándalus*, una serie de cantarcillos —escritos en el romance balbuciente y arcaizante de los mozárabes o de los muladíes peninsulares— que servían de *jarŷas* o estribillos a muy viejas *muwaxxahas* hispano-hebraicas, algunas de la primera mitad del siglo XI. Estudiaron esas jarchias los hebraístas españoles Millás y Cantera y el tema atrajo en seguida la atención de los romanistas hispanos, primero, y de todos los romanistas, después.

Debemos esos cantarcillos mozárabes y muladíes que han venido a revolucionar el tema apasionante de los orígenes de la lírica medieval, al

clima seco de Egipto y a las singularidades temperamentales de los judíos. La mayoría de los manuscritos que han conservado *muwaxxahas* hispano-hebreas proceden de la trastera de la Sinagoga del Fostat. Y Spitzer atribuye la reproducción, por los copistas judíos, de las jarchias romances con que terminaban las *muwaxxahas* sus connacionales españoles, al congénito poliglotismo de los hebreos conjugado con su interés por las culturas extrañas y con su respeto por la palabra escrita, que puede ser la palabra de Dios.

Ese sensacional hallazgo fué seguido de otro no menos importante: se hallaron numerosas jarchias mozárabes o muladíes que servían de estribillo a *muwaxxahas* hispano-árabes, algunas también del siglo XI. Las ha publicado y estudiado no hace mucho García Gómez.

Noticias de Ibn Bassam, que escribía en Sevilla en 1109, y de Al-Hichari, nacido en Guadalajara en 1106 y muerto en 1155, atestiguan que la *muwaxxaha*, a que acompañan las jarchias fué inventada por un poeta de Cabra, Muhammad o Mukaddam (888-912). Las *muwaxxahas* muestran grandes novedades revolucionarias frente a la poesía árabe clásica. El maestro de los arabistas españoles, Ribera, al estudiar, el primero, la aparición de las *muwaxxahas* andaluzas, creyó que constituían un género eminentemente popular, incluso coral y callejero, surgido a imitación de una poesía romance y a la que acabó sustituyendo. Quienes ponen en duda el carácter coral de las *muwaxxahas* vinculan a lo menos su origen con las composiciones poéticas del pueblo hispano-mozárabe o hispano-muladí. Sólo Castro se atreve a desconocer el abolengo seguro de esa lírica hispano-arábiga y por ende la remota existencia de una poesía hispana popular en romance. Le sería muy difícil explicar por qué moros y judíos terminaban sus *muwaxxahas* con jarchias en el habla románica de la mozarabía, prescindiendo de la innegable existencia de esa lírica española premuslim. No intenta tal explicación.

Ibn Sana'al-Mulk, autor egipcio muerto a principios del siglo XIII, fijó las leyes de las jarchias y sus relaciones con la *muwaxxaha*. Toda la *muwaxxaha* tiende a la jarchia y es preludio de ella. La jarchia ha de ejercer en el oyente un efecto electrizante, ha de ser puesta en boca de alguien y ha de estar escrita en lengua romance o en árabe vulgar. Porque la jarchia es lo esencial de la *muwaxxaha*, conviene que sea compuesta primero y que a su metro y rimas obedezca el resto del poema. Cuando el poeta no se sienta capaz de escribir una bella jarchia puede tomar una ajena como base de su *muwaxxaha*.

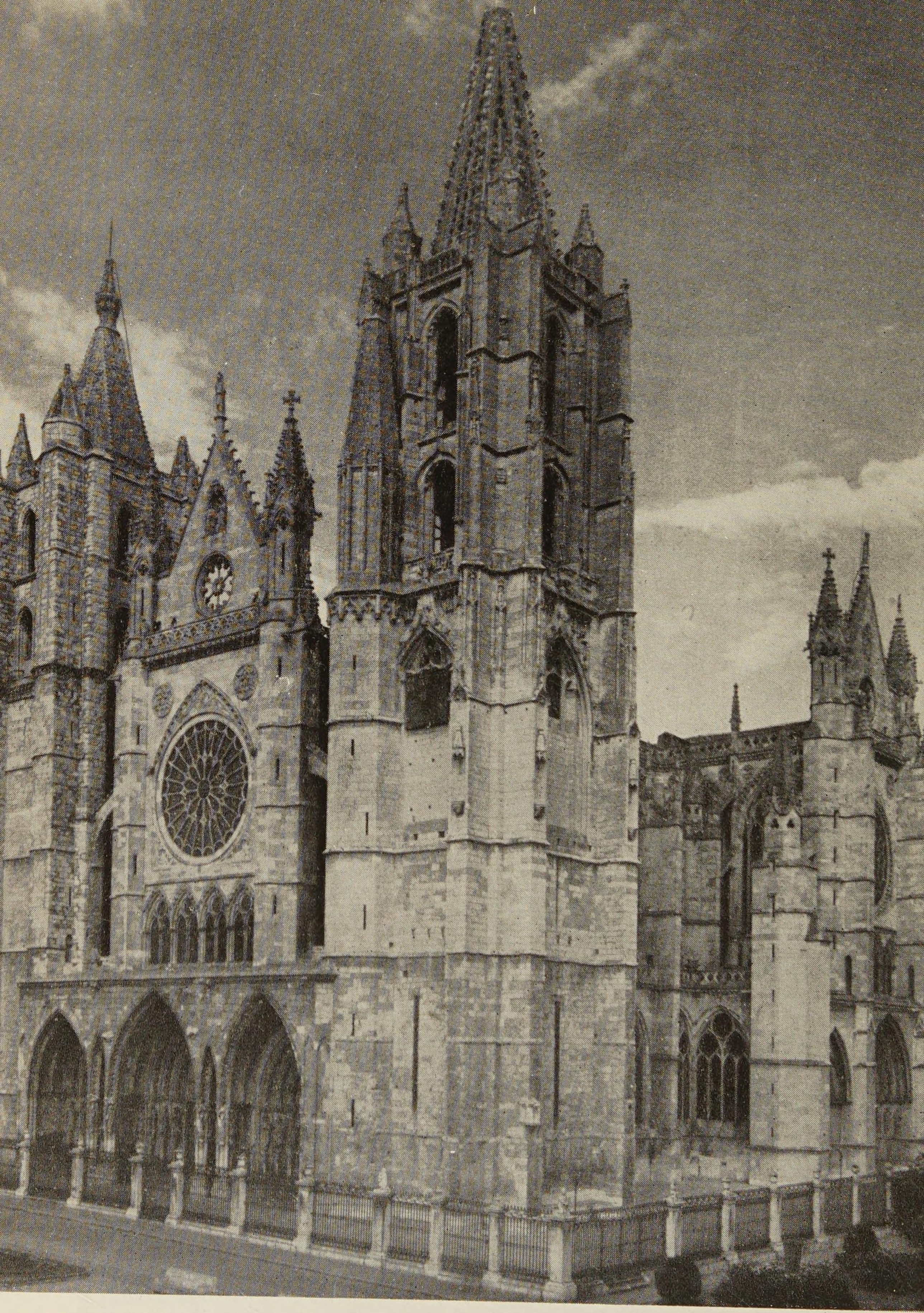
La jarchia no era pues un mero apéndice, era el elemento esencial de

la *muwaxxaha*. Esa su condición, las noticias que sobre sus singularidades nos ofrece Ibn Sana'al-Mulk y los hallazgos de casi medio centenar de jarchias romances inclinan hoy a los tratadistas a creer —así piensa García Gómez— que el poeta de Cabra de hacia fines del siglo IX o principios del siglo X, habría inventado un género intermedio entre la lírica clásica, erudita y artificial, y la lírica popular, escrita en romance. Me atrevo por ello a concluir que la lírica del pueblo español presmuslim —mozárabe o muladí— triunfó así de la lírica importada por sus dominadores orientales, al constituirse en eje esencial de un nuevo género poético que pronto había de extenderse por todo el mundo islámico. Ese triunfo no se habría producido si sólo hubiesen compuesto cantares romances los mozárabes; sólo porque los muladíes o neomusulmanes siguieron cantando en su lengua ancestral fué posible que sus cantarcillos populares pasaran a constituir la parte esencial de la nueva lírica arábiga de las *muwaxxahas*. Es por tanto injusto hablar de jarchias mozárabes y no de jarchias mozárabes y muladíes a la par. Los musulmanes de estirpe no española y los judíos imitaron luego a los muladíes.

Los romanistas han saludado el hallazgo de las jarchias romances con extraordinaria emoción. Las han estudiado varios especialistas de gran crédito. Dámaso Alonso ha remontado el origen del lirismo mozárabe y muladí a los siglos oscuros del romanismo peninsular. "La lírica tradicional (¿de qué aun más soterraños gérmenes?) fermentó —dice— con la lengua y con el mismo ritmo que la lengua. Con la invasión se vió sumida en lo árabe, rodeada de la cultura árabe; y mientras se dejaba penetrar de numerosos arabismos producía en la literatura árabe extrañas revoluciones: sobre las cancioncillas o villancicos romances se construyeron poemas (*muwaxxahas* y *zéjeles*) y es posible que la misma forma estrófica de estos poemas (forma nueva en árabe) esté basada en glosas o desenvolvimientos estróficos de los villancicos que existieron también en romance."

Dámaso Alonso cree que esa lírica que califica de mozárabe —insisto en que no hay razón para no llamarla también muladí— se propagó en tierras portuguesas y castellanas por el vehículo de la mozarabía que fué incorporándose a la población hispana norteña. "Lo castellano —escribe— no es (salvo en el pequeño núcleo original) sino la mezcla de un superestrato castellano, mancha conquistadora que avanza hacia el Sur, y un elemento mozárabe que iba convirtiéndose en sustrato según iba siendo reconquistado." Dámaso Alonso se engaña empero al afirmarlo. Olvida que hasta la toma de Toledo en 1085 el reino asturleonés se extendió sobre

69. – Arqueta árabe del siglo XIII, todavía con anticoránicas figuras humanas. Catedral de Tortosa (Tarragona). Después de guardar joyas y frascos de perfumes en las cortes de califas y sultanes, esas cajas servían de relicarios en las iglesias cristianas de España. Cristo triunfaba sobre Alá, y el Occidente latino sobre el Oriente arábigo. Ese triunfo, definitivo en España en el siglo citado, provocó una corriente cultural de Norte a Sur, que inició la castellanización de Granada.



70. – España occidentalizada. Exterior de la catedral de León. El más puro gótico de Francia transplantado al páramo leonés y alzado sobre el solar de las antiguas termas de la *Legio VII Gemina*, convertidas en iglesia mozárabe durante el siglo X. Como en León, en toda la Península el venero de lo occidental se superpuso a las otras corrientes matrices de la española.

tierras yermas. Se incorporaron sí a la cristiandad hispana libre algunos núcleos mozárabes inmigrantes, durante los siglos IX y X. Gómez-Moreno inició el estudio de tal inmigración. Pero si la lírica septentrional española hubiera sido resultado de esas migraciones habría coincidido su eclosión con la del arte mozárabe y habría dejado por tanto huellas claras en zonas como la leonesa —la más saturada de mozarabismo— donde no quedan vestigios tempranos de esa tradición poética. Ni siquiera abundan en regiones castellanas del sur del Duero y del valle del Tajo, donde los conquistadores sí encontraron masas mozárabes o las acogieron después de su conquista, y en cambio aparecen en Galicia muy poco frecuentada desde el siglo VIII por inmigrantes desgajados del viejo tronco de la mozarabía.

El mismo Dámaso Alonso escribe: "No debemos rechazar la hipótesis de una lírica románica perdida en la España del Norte y en otros países, durante los siglos oscuros." "No hay imposibilidad de admitir... que hubiera lirismo 'de amigo' a la par en la mozarabía y en Galicia"... Se inclina "por momentos" a aceptar ese conjetural lirismo gallego "que habría ido a juntarse con el mozárabe al avanzar la reconquista, como dos olas de un mismo mar cuando se desmorona el dique", porque no aparecen en las jarchias las formas paralelísticas de la poesía galaico-portuguesa. "El tipo paralelístico arcaico de gran sencillez, o hay que ir a buscarlo... en la tradición extraportuguesa (castellana, asturiana) o en la tradición oral de rurales y alejados distritos portugueses." "Más inclinaría a no desechar la conjetura de un lirismo gallego predocumental el hecho conocido de que la mayor parte de los verdaderos representantes de un tipo tradicional de canciones de amigo en los cancioneros gallego-portugueses fueran gallegos, hasta tal punto que lo que hay de perenne gozo, de virginal frescura en el cancionero gallego-portugués cae más del lado del platillo gallego que del portugués."

Menéndez Pidal ha saludado con alborozo la publicación de las jarchias. Llevaba bregando desde hacía casi medio siglo por el origen remotísimo de la poesía española medieval y de la sincrónica poesía de Occidente. El hallazgo de las cancioncillas romances que servían de jarchias a la *muwaxxahas* ha venido a confirmar su teoría. Las ha consagrado un detenido estudio, como todos los suyos erudito y agudo, bajo el título: *Cantos románicos andalusíes. Continuadores de una lírica latina vulgar.* La rúbrica de su monografía descubre ya su concepción. Para apoyarla examina el lenguaje de las jarchias y demuestra que no es el castellano, ni el dialecto románico de los hebreos españoles, sino el mozárabe, en un

estadio arcaizante y naturalmente muy penetrado de arabismos. Estudia la métrica de las cancioncillas andalusíes y señala su variedad —aparecen usados: el dístico, el trístico, la cuarteta de dos asonantes, la cuarteta con aire de seguidilla y la cuarteta de cuatro rimas— y su carácter popular. Registra los variados temas de las jarchias, en su gran mayoría auténticas "cantigas de amigo", en las que una muchacha canta su amor a su *habib*, es decir, a su amado; se duele de su ausencia, lamenta su abandono, rememora instantes felices, descubre su melancolía, llora sus penas, vibra ante la llamada del amigo, vacila en abrirle, consulta sus cuitas y sus dudas con su madre o sus hermanas, rechaza los atrevimientos de su *habib*... Enraiza esas canciones en la Andalucía eterna. Y cree hoy poder enlazar con una poesía hispano-latina vulgar, la lírica andalusí, cuyas huellas nos han conservado las jarchias salvadas del olvido —como en frascos de alcohol, dice Dámaso Alonso— por poetas hispano-árabes e hispano-hebreos. De la misma manera —dice— que las lenguas románicas han permitido deducir la existencia del latín vulgar y hasta han hecho posible estudiarle científicamente, las jarchias o estribillos romances recién descubiertas autorizan a tener por segura la existencia de esta lírica latino-vulgar en la Romania; lírica que podrá ser estudiada un día y que habría sido también cultivada en la España premuslim.

Y Spitzer, a su vez y sincrónicamente con Menéndez Pidal, fortifica esa tesis al señalar las aproximaciones que acercan las jarchias con la lírica primitiva europea medieval y su parentesco con los *refrains* franceses, de los siglos XI y XII, estudiados por Jeanroy. Prohibiciones de la Iglesia, del 789, podrían hacer remontar al siglo VIII la tradición histórica de tales cancioncillas de amor en Europa.

Las jarchias romances en *muwaxxahas* árabes publicadas y estudiadas por García Gómez amplían los temas de las antes conocidas. La muchacha enamorada canta también su amor por el *habib* y lamenta también su ausencia, le da quejas y hace amorosas confidencias a su madre. Pero me parece advertir en sus palabras un más vivo erotismo. Varias invitan a su amado a acudir a verlas de noche o al alba, alguna le dice: si no quieres venir iré a buscarte adonde desees, otras les piden besos, rememoran placeres de amor, se burlan de la exaltación de sus amigos porque no se los conceden, se quejan de los deseos que perturban sus sueños, declaran que su amado ya no podrá dormir sobre sus senos como dormía antes... Cantos de muladíes, es decir de españoles conversos al Islam, reflejan la penetración en ellos de las libres concepciones amorosas de los islamitas. Las jarchias de las *muwaxxahas* árabes no alteran sin embargo las con-

clusiones de los romanistas sobre las primeras conocidas y publicadas.

Menéndez Pidal deduce de su estudio sobre las jarchias esta conclusión al parecer inobjetable: "Las canciones andalusíes primitivas, las cantigas de amigo y los villancicos castellanos aparecen claramente como tres ramas de un mismo tronco enraizado en el suelo de la Península hispánica. Las tres variedades tienen aire de familia inconfundible." No me parece dudoso el parentesco pero, ¿implica esa evidente e innegable aproximación un brotar paralelo, independiente y sincrónico, de una raíz común, de cada uno de los tres grupos señalados? O dicho de otra forma, ¿no existe entre ellos ninguna relación de filiación? La pregunta entraña una respuesta afirmativa o negativa sobre la originalidad y la antigüedad de la lírica galaico-portuguesa y de la lírica castellana. He contestado antes a esa interrogación por lo que hace a la poesía de Galicia y Portugal. Y he contestado afirmando la autonomía de la lírica gallega. El enlace perdurable entre literatura y vida no me deja lugar a la duda.

En Galicia no hubo solución de continuidad entre la Antigüedad y el Medioevo. No se produjo en ella ningún hiato histórico. Conquistada por los musulmanes en 714, quedó libre de islamitas en 740. Sus antiguos habitantes prosiguieron su vida milenaria. No sufrieron ninguna crisis decisiva en su existir tradicional. Según he demostrado en diversos estudios, en Galicia perduraron vivas durante muchos siglos tradiciones sociales, jurídicas y estatales del Imperio romano: el régimen de la tierra basado en la servidumbre y en el colonato; el doble sistema del patrocinio personal y del patrocinio territorial –*commendationes e incommuniationes*; la paulatina declinación de los *privati* o *possessores*; las prácticas manumisorias– todavía en el siglo x se convertía formulariamente a los libertos en ciudadanos romanos; la articulación tributaria de la época tardía imperial; algunas instituciones de derecho privado y del derecho procesal romano: en el régimen sucesorial y en la prueba en cuestiones civiles, por ejemplo... Galicia fué además la zona más conservadora de toda la Península. Formas fonéticas de origen muy remoto como la *geada* – según Zamora Vicente anterior a la invasión céltica – han sobrevivido en ella hasta nuestros días. En ella se han conservado hasta ayer – Krüger lo demostró hace tiempo –tipos de casas circulares que probablemente hallaron en el país los invasores celtas. Según Taracena, el arte céltico perduró en ella siglos después de haberse generalizado el romano en las otras tierras peninsulares. En ella arrastró el románico una existencia multisecular y sobrevivió a su derrota y extinción en el resto de España. Y en ella han subsistido hasta hoy prácticas y formas jurídicas –el foro entre

otras— derivadas del prestimonio señorial de los siglos medievales. No es por ello imperdonable osadía suponer que en Galicia maduraría a la par que en Andalucía, y hacia la misma época, la misma lírica romance que logró salvarse de su definitiva asfixia por la poesía arábiga, interfiriéndose en sus estribillos, y que ha logrado sobrevivir en las jarchias.

Más aventurado me parece admitir que Castilla y León conocieran una lírica popular autónoma, a la vez pareja y sincrónica de la mozárabe-muladí y de la galaica, y digo galaica a secas, porque la *Galaecia* romana se extendió hasta el Duero. Los villancicos castellanos coinciden, sí, en sus temas con las "cantigas de amigo" del Noroeste y con los cantarcillos andalusíes de las jarchias. Pero las páginas en que Menéndez Pidal compara las tres líricas me suscitan algunas dudas sobre la antigüedad de los villancicos y por ende sobre su directa derivación de la remotísima lírica latino-vulgar.

En las canciones gallego-portuguesas y en las mozárabes y muladíes las doncellas enamoradas nombran siempre al amado con la misma palabra *habib* = *amigo*. Frente a esa coincidente sencillez los villancicos no ofrecen idéntica uniformidad. La muchacha llama a su enamorado: *amigo, buen amigo, amado, buen amor, mis amores, mi querido. el que más quería, corazón*; y si está irritada con él le llamará *el villano*, y si ella es una zagala dirá el *vaquero*, etc. Esta pluralidad de nombres, en con traste con lo unitario del usado en los cantares galaicos y andalusíes, ¿no denuncia la modernidad de los villancicos castellanos?

Aproximan los cantares galaicos a los andalusíes la intervención de las hermanas en confidencia lírica; no halla Menéndez Pidal fraternos secreteos en los villancicos castellanos y escribe: "Si la presencia de la madre confidente... relaciona con seguridad las tres tradiciones peninsulares... la confidencia de las hermanas establece una relación más particular aun entre la tradición mozárabe y la antigua tradición del Noroeste peninsular, mostrando que existió una coincidencia arcaica, perdida en el transcurso del tiempo." La pérdida de ese arcaísmo en los villancicos castellanos, ¿no suscita otra vez la sospecha de su modernidad?

Según Menéndez Pidal, "las cantigas de amigo tienen como forma particular, para gran parte de ellas, el sistema glosador paralelístico... y como actualmente sólo en Portugal, Galicia y Asturias se usa la repetición paralelística en versos populares, es de suponer que un abundante uso primitivo fuese el que determinó la preferencia que los poetas sintieran por ese metro". No aparece ese sistema paralelístico arcaico en las jarchias. Esa diferenciación ha sido señalada como prueba de la primigenia

autonomía de las líricas andalusí y galaico-portuguesa. Los villancicos castellanos presentan, en cambio, todas las complejas formas métricas de los cantarcillos mozárabes y muladíes. Menéndez Pidal piensa que un trístico sin vuelta fué el metro originario de los cantos populares de la Romania y juzga prueba de influencia hispano-árabe en la poesía occidental europea el empleo en ella de las complicaciones métricas de la *muwaxxaha* y del zéjel. ¿Cómo no ver en la coincidencia de las diversidades métricas de villancicos y jarchias un indicio de la derivación genética de aquéllos de la lírica andaluza?

La lírica románica andalusí fué ya manipulada por el autor de la *muwaxxaha*, a fines del siglo IX, y aparece ya definitivamente a nuestros ojos en jarchias de la primera mitad del siglo XI. Las "cantigas de amigo", reelaboradas por poetas gallegos, están atestiguadas en el XIII. Hasta el siglo XV no se hallan documentados los villancicos castellanos que la poesía de un Gil Vicente y de un Lope de Vega vivificó después. ¿Cómo explicar este extraño retraso en su documentación y en su reelaboración culta sin partir de un paralelo retraso en su origen?

La historia castellana antes favorece que contradice tales conjeturas. Frente a la Galicia conservadora de las viejas tradiciones romanas, Castilla constituyó una fuerza novatriz, en ruptura con el ayer remoto. No es muy aventurado suponer que la lírica popular hispano-latina penetraría muy débilmente hasta la hirsuta Cantabria, tan tarde ganada por Roma y siempre poco permeable a las novedades que llegaban del Sur – queda dicho que todavía avanzado el siglo IV seguían los cántabros fieles a sus dioses autóctonos. Es muy dudoso que esa lírica llegase a penetrar siquiera en Vasconia. El deslizamiento en el siglo V hacia el solar cismontano de Cantabria –la futura Castilla– de los várdulos de la depresión vasca, apenas romanizados todavía, no pudo contribuir a vigorizar en el país tradiciones líricas de estirpe romana vulgar. La colonización por los godos, en masas cerradas, de las llanuras del Duero, a fines del siglo V y principios del VI, tampoco pudo favorecer la perduración de cantos latinos populares en tierras luego castellanas. Los godos, emigrantes a la Cantabria montañosa al ocurrir la invasión árabe, no pudieron llevar al Norte tradiciones poéticas que les eran ajenas. La conjunción cántabro-várdula, visigoda y vascona de que nació Castilla, como no recogió la herencia institucional y jurídica de Roma, tampoco debió recibir la lírica hispano-romana vulgar que pervivió en Galicia, en Al-Ándalus, en la cristiandad mediterránea peninsular y en general en toda la Romania. La despoblación del valle del Duero hubo de aventar de él toda huella de la

vieja poesía popular. Y los castellanos, fruto del triple ayuntamiento —tantas veces registrado en estas páginas— de tres pueblos apenas penetrados de romanismo, cuando avanzaron por el yermo, es dudoso que llevaran consigo lo que no poseían.

Como el castellano fué una cuña extraña que avanzó rumbo al Sur escindiendo la relativa uniformidad romance de la Península hispánica, así también literariamente Castilla fué haciendo penetrar una cuña de relativo silencio lírico en la relativa unidad poética de los peninsulares. Las novedosas singularidades lingüísticas, institucionales, jurídicas, políticas, psíquicas, temperamentales... de Castilla —de la Castilla primitiva, de la Castilla condal y de la Castilla que llegó a Toledo— se avienen bien con sus más que probables singularidades literarias. Su bárbara actividad bélica, su tremenda rudeza, su rigidez moral... no pudieron empujar al pueblo castellano hacia la lírica y riman mal con el lirismo erótico de las "cancioncillas de *habib*" mozárabes y muladíes e incluso con el lirismo peculiar de las "cantigas de amigo" galaico-protuguesas. Es difícil imaginar que en la áspera Castilla de doña Lambra y de los infantes de Lara se escucharan dulces y fragantes endechas de amor de enamoradas y parleras muchachas. Es difícil imaginar que resonarían en las calles y plazas de villas y aldeas atronadas por brutales injurias, ensangrentadas por atroces contiendas, pobladas por gentes prontas a asaltar el palacio de Fernando I o a ahorcar por su mano al hijo o al hermano ratero. Es difícil imaginar cantando al bello rostro del amado, pidiéndole besos, invitándole a venir en la noche o al alba, descubriendo que intentaba romper su corpiño y apretarle los pechos, declarando que no podía dormir con el seno abrasado, añorando placeres de otrora o burlándose de la exaltación del amigo cuyos deseos sexuales frenaba, a una de esas muchachas castellanas que consentían en perder la dote recibida de quienes las habían desposado, por no confesar que sus "esposos" las habían besado.

Cuando en 1085 los castellanos llegaron al valle del Tajo y empezaron a convivir con mozárabes, muladíes y judíos, de ya vieja tradición lírica y por siglos habituados a cantar poéticamente, se hallaron en situación histórica propicia para iniciar la recepción de esa lírica de origen remoto, nueva para ellos. Es preciso hacer notar que los diversos testimonios de cantos poéticos castellanos espigados por Menéndez Pidal proceden de crónicas o textos de la segunda mitad del siglo XII en adelante y se refieren en su casi totalidad a lugares poblados de mozárabes, muladíes y judíos —Toledo, Zaragoza...— o por ultramontanos — Sahagún, León. Sólo el canto de vela recogido por Berceo tiene patria más norteña. Tal

vez entonces y allí –después de 1085 y en el Tajo– nació el villancico castellano que iba a arraigar y a tomar carta de naturaleza en las tres Castillas – la Vieja, la Nueva y la Novísima o Andalucía; el villancico que sólo se reprodujo por escrito en el siglo xv tras una larga vida en estado de latencia. Lo reciente del descubrimiento de la lírica popular castellana y el marco geográfico en que pudo producirse su alumbramiento, explican sus diferencias y contactos con las otras líricas populares hispanas y que no fuera recreada por poetas de Castilla hasta mucho más tarde. Y cabe hacer un postrer alegato contra la supuesta antigüedad de los villancicos. Quienes durante los siglos xii y xiii, en tierras castellanas se sintieron torturados por una vivacísima sensibilidad lírica escribieron en gallego. Nadie ha intentado aclararnos la misteriosa adopción de una lengua que no era la de un pueblo imperial, política o culturalmente, por los poetas de una Castilla con una tradición lírica remota; por poetas hijos de un pueblo cuyos villancicos populares tuvieran a la sazón larga y vigorosa historia.

5. *Berceo horro del impacto de lo islámico*

Si algo me parece seguro en el pasado literario español es la ausencia de cualquier género de influencia islámica o arábiga en Berceo. Su vinculación con lo occidental es indiscutible y su integración en la más auténtica estructura de vida castellana no menos segura. Entre las más aventuradas tesis de Castro figura su afirmación sobre el impacto de lo oriental en el poeta riojano. Temo que, como en el caso del Arcipreste de Hita, haya sido víctima de un espejismo. Que se haya dejado ganar por la ingenua tentación de hallar relaciones entre obras que su título o su contenido parecían aproximar. En el caso de Berceo, tal vez sin la lectura de las vidas de los santones andaluces de Ibn 'Arabi no se habría sentido inclinado a buscar orígenes hispano-musulmanes a las vidas de los santos castellanos del clérigo poeta. Porque en el parangón de algunos relatos de milagros de los sufíes del Sur y de los taumaturgos del Norte estribaba lo esencial de su alegato.

Es Berceo uno de los escritores hispano-cristianos que menos asoma en sus obras y que menos descubre su íntima personalidad. En la *Vida de Santo Domingo* consigna su incapacidad para escribir en latín; en la de San Millán y en los *Milagros de Nuestra Señora*, su nombre y su patria, y en la de Santa Oria, que era viejo y que estaba cansado. Su aparición es luego excepcional en el curso de sus largas tiradas de versos y sus confidencias

son insignificantes. Confiesa que versificaba textos latinos; a veces declara que no había podido entender el manuscrito que romanzaba a su sabor o que se había perdido un cuaderno del mismo, pero no por su culpa; en una ocasión escribe: "yo la vi" de la iglesia a que alude en el relato; en otras, refiriéndose a las escaleras de las torres, dice: "yo sobi por algunas, esto muchas vegadas"; una vez reconoce que se había detenido demasiado en el prólogo y añade: "Sigamos la estoria... Los días son non grandes, anochecera privado. Escribir en tiniebra es un mester pesado", y otra pide a Dios gracia para el versificador "que en su portaleyo fizo esta labor". Y eso es todo. No puede ser menos. Según Castro, que olvida alguna de estas noticias, "son suficientes los pasajes citados para hacer notar cómo el poeta incluye en su obra su propio obrar". Pero dudo de que nadie se acueste a su opinión. Y dudo también de que nadie suscriba estas palabras: "Por leves que sean estas apariciones de la persona de Berceo bastan para dar sabor de realidad vivida al tema impersonal de su narración que aparece también haciéndose, descubriendo el "dentro" de su factura; se quiebra la monotonía del relato y el lector moderno experimenta un placer que no aguardaba." ¿Quién tendrá valor para asentir a esta tesis alzada sobre la tenue base de poco más de media docena de frases inocuas, perdidas en el mar de varios millares de versos?

Claro que había de habérsele enredado a Berceo con frecuencia su explosivo yo hispánico en sus piadosos relatos y nunca podría tenerse por seguro que el poeta "cogollano", como él quizás pudo llamarse a sí mismo, había recibido el impacto de lo arábigo. He estudiado antes el origen y raíz del que Castro llama estilo centáurico y probado que nada debe en verdad al Islam peninsular.

Cuenta Berceo tres milagros de Santo Domingo —la curación de un ciego, la redención de un cautivo, y el prodigioso aprovisionamiento del monasterio de Silos en trance de hambre— que Castro parangona con otros tres atribuídos por el místico murciano Ibn 'Arabi a algunos santones musulmanes que fueron sus maestros del espíritu. Y al referir las curaciones de los ciegos los dos narradores consignan sus clamores. Castro no afirma a las claras la relación genética de los dos grupos de noticias. Pero su alegato emparejado implica la hipótesis de su parentesco. Ahora bien, esa hipótesis es gratuita.

Castro no se atreve a suponer que Berceo conociera la *Risalat al-quds* o "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi, donde se refieren los milagros que parangona con los contados por el poeta riojano. Y es prudente al guardar silencio sobre tal conjetura. Ningún indicio abona que aquél su-

piera el árabe. La *Risalat* fué enviada por el místico murciano desde Oriente a un sufí de Túnez en 1203. Y sólo por artes de magia habría podido llegar copia de la misma a manos de Berceo o de cualquiera de su conocimiento; aunque alguien hubiera sentido interés en Castilla por leer las biografías de los maestros del espíritu de Ibn 'Arabi, lo que es absolutamente inverosímil.

Ni siquiera es imaginable que Berceo refiriera milagros de Santa María, San Millán o Santo Domingo inspirándose en relatos verbales de los carismas que recibían o creían recibir —muchos eran puros fenómenos de transmisión de pensamiento— los sufíes. El clérigo "cogollano" cuenta un buen centenar de prodigios, sólo tres son remotamente semejantes con los muchos que refiere Ibn 'Arabi; y esos tres no son nada rebuscados ni extraordinarios. Como José Fradejas ha observado, esos milagros son gemelos de otros descritos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles. San Marcos VIII, 23-24 y San Juan IX, 6-7 refieren curaciones de ciegos realizadas por Jesús. San Lucas XVIII, 37-39, San Mateo XX, 30-32 y San Marcos X, 46-48 registran los gritos de los ciegos que deseaban ser curados. Y en las *Actas Apostolorum* XII, 6-10 se cuenta la libertad de San Pedro por un ángel que prodigiosamente le sacó de la prisión. El clérigo de la Rioja no tuvo pues precisión de inspirarse en el sufí de Murcia ni en ninguna tradición hispano-musulmana, para trazar las piadosas narraciones que Castro parangona con los referidos por el islamita Ibn 'Arabi.

Berceo escribió "en roman paladino" porque no se atrevía a escribir en latín. Pero esa confesión no implica su ignorancia de la lengua eclesiástica. Sin conocer la tempranísima traducción de la Biblia al castellano, anterior a 1250, pudo leer las páginas del Nuevo Testamento que ha señalado Fradejas. Berceo declara además en todas sus obras que versificaba textos latinos. Y desde los días de Menéndez Pelayo han sido precisados cuáles fueron: la biografía de Santo Domingo por su discípulo el abad Grimaldo, la de San Millán obra de San Braulio, la de Santa Oria escrita por su confesor Munio, y un repertorio de milagros de la virgen conservado en Copenhague, fuente probable también de Gauthier de Coincy... De esos textos, anteriores a la difusión del sufismo por España, tomó Berceo sus noticias sobre los prodigios de la *Gloriosa* o de los taumaturgos castellanos.

Tenían siglos las piadosas leyendas cristianas sobre favores dispensados por la Virgen o los santos cuando el sufismo pasó el Estrecho y llegó a la Península; y más siglos aun cuando los maestros del espíritu de Ibn

'Arabi pudieron dar ocasión a que surgieran en torno a ellos leyendas parecidas. Con razón ha señalado Asín la cristianización del Islam y la imitación en éste de prácticas místicas y ascéticas de origen cristiano. No creo que los sufíes andaluces realizaran o fingieran prodigios o recibieran carismas a imitación de los que en la España del Norte se atribuían a los santos taumaturgos. Pero tampoco creo que quienes narraron milagros de la Virgen, San Millán, Santo Domingo, Santa Oria... debieran nada a los relatos de la España del Sur. La fe en el quebrantamiento por Dios de las leyes naturales, a ruegos de hombres de excepción —de excepción por su fervor o su piedad— es común a todas las religiones. El mismo sacerdote católico Asín no ha negado la posibilidad de que el Altísimo haya otorgado carismas fuera del cristianismo.

No cabe tampoco suponer a Berceo refiriendo milagros sin inspirarse en relatos musulmanes pero recibiendo no sé qué misterioso impacto de la espiritualidad islámica en su psiquis, en su contextura vital o en su estilo literario. Es seguro su encuadramiento en el "mester de clerecía" y en la estructura de pensamiento y de vida castellanos.

No hay en Berceo brizna de misticismo sufí, ni huella alguna de la espiritualidad islámica. Ni en Santo Domingo ni en San Millán señala el poeta "cogollano" el amoroso vuelo apasionado de algunos sufíes de Al-Ándalus hacia Dios; ni refiere que cayeran en éxtasis, ni que se sintieran panteísticamente unidos a la divinidad, ni que descubriesen orgullosos sus mágicos poderes. Uno y otro santo son presentados como lo que fueron, como dos rígidos ascetas, de áspera y rectilínea conducta moral al servicio del Altísimo, por los caminos del monacato de Occidente. Berceo elogia en ellos su vida ejemplar, su ascetismo meditativo, su estricto cumplimiento de la ley divina, su práctica puntual y fervorosa de sus deberes sacerdotales, su organización y rectoría honesta de una comunidad monacal, su celosa cura de almas, su encendida y pía predicación al pueblo...

Es fácil a cualquiera realizar el parangón entre las piadosas narraciones de Berceo y las de Ibn 'Arabi traducidas por Asín. En el Norte y en el Sur: soledad cenobítica, silencio, oraciones, vigilias, ayunos, penitencias, profecías, carismas... Pero, ¡qué enorme diferencia en la vida y milagros de los santones andaluces y de los santos castellanos! ¡Y qué diferencia en las páginas literarias consagradas a su recordación por el poeta riojano y por el místico andaluz!

Los sufíes llevan a cabo sus prodigios mediante actos de voluntad tras su unión mágica con la providencia, disponiendo a su grado de las mis-

teriosas fuerzas del Eterno. Los taumaturgos de Castilla nunca creen en su unión mágica con la Divinidad y ruegan al Altísimo que realice el prodigio; pasan en oración noches enteras, ayunan, gimen y mortifican sus cuerpos para mover al Señor a conceder la gracia demandada por los "mesquiniellos" o "mesquiniellas" que se acercan a ellos. Sólo después de muertos y de santificados por Dios adquieren los sepulcros o las reliquias de los santas virtudes sobrehumanas. Interrumpida su personal unión con Dios, los sufíes andaluces no parecen conservar su fuerza milagrosa a su fallecimiento.

Comparemos el orgullo que de sus poderes sobrenaturales tenían algunos santones hispano-musulmanes con la humildad de los santos castellanos:

Ibn 'Arabi elogia sobremanera a la mística sevillana Nunna Fátima y cuenta que le escuchó decir: "¡Por Dios que estoy en verdad maravillada! Mi Amado me dió, para que me sirva como criado, a la *Fatiha* (el cap. I del Alcorán) y, sin embargo, no me ha distraído jamás este criado de pensar en mi Amado!" "Desde aquel día conocí el grado excelso que esta mujer ocupaba a los ojos de Dios, cuando me dijo que la *Fatiha* la servía como criado. Estando ambos un día sentados, penetró de improviso una mujer en el aposento, y me dijo: "—¡Hermano mío! Mi esposo, que está en Jerez de Sidonia, me cuentan que se ha casado allí. ¿Qué te parece?" Yo le respondí: "—¿Quieres que venga?" Dijo: "—Sí." Volví entonces mi rostro hacia la anciana, y le dije: "—Madre, ¿oyes lo que dice esta mujer?" Ella me contestó: "—Y, ¿qué es lo que quieres, hijo mío?" Dije: "—Pues que satisfagas sus deseos, que son los míos, es decir, que venga su marido." Ella entonces exclamó: "—¡Oído y obedecido!, voy a enviar por él a la *Fatiha*, encargándole que traiga al marido de esta mujer." Y poniéndose a recitar conmigo el capítulo primero del Alcorán, le dió forma real. Entonces comprendí su excelso grado místico, pues a medida que iba recitando la *Fatiha*, iba también dándole forma corpórea, aunque etérea, y haciéndola nacer. Una vez que la hubo formado de esta manera, le oí que le decía: "—¡Oh, *Fatiha*! ¡Vete a Jerez de Sidonia y tráete al marido de esta mujer! ¡No lo dejes, hasta que vengas con él!"

Berceo refiere que una mujer de Cannas curada por intercesión de Santo Domingo cayó a sus pies y le dijo:

"Entiendo e conosco que por ti so guarida."

Pero el poeta añade:

> Recudio el buen Padre, quiso la castigar:
> "Amjga, diz, non fablas commo deujas fablar,
> a Dios Señero deues bendezir e laudar,
> por que de tan grant cuyta te qujso delibrar.
> La Su uirtut preçiosa que te deño guarir,
> a essa sola deues laudar e bendizir:
> tu contra mj tal cosa non la deues dezir,
> nin quiero que la digas, njn la quiero oyr.
> Fija, ue benedicta, torna atu logar,
> . . . . . .
> mas enquanto podieres guarda te de peccar.

Los sufíes adoptan de ordinario una postura hostil frente a los sultanes y a las autoridades del Estado; sus escrúpulos les llevan a no aceptar sus dones y a no probar siquiera las comidas que les brindan; les mancillaría el mero contacto con regalos y alimentos de los que tenían por tiranos. Los santos castellanos dan al César lo que es del César, no tienen por infames a los reyes y a los próceres aunque fuesen pecadores, reciben sus mercedes y a las veces las juzgan prodigios del Señor, de los que son, para ellos, instrumento. (No pudo por tanto tener vinculación alguna con relatos sufíes la milagrosa donación de harina al claustro de Silos por un enviado de Fernando I que Castro parangona con un prodigioso y anónimo regalo de varios costales de higos a un piadoso santón sevillano.)

Frente al orgulloso desprecio de los sufíes a los alfaquíes y tradicionalistas y a su huída de su trato, los santos castellanos son sacerdotes y tienen el sacerdocio como honra máxima y en la jerarquía eclesiástica se hallan encuadrados... ¿Cristianismo *versus* islamismo? Sí, pero esa oposición —podría ser muy ampliada— entre los trazos firmes de unas y otras existencias, es una prueba plena de que ninguna proyección de la espiritualidad musulmana se deslizó jamás en los *Milagros* y *Vidas* de Berceo; y un indicio fortísimo de que tampoco sufrieron el impacto de lo arábigo su psiquis ni su sensibilidad.

En contraste con la religiosidad islámica Berceo descubre su concepción vasallática de las relaciones del hombre con Dios, tan enraizada en la vida castellana de la época. Frente al dejarse ir, al dejarse arrastrar, al deslizarse por la vida, de los creyentes musulmanes, según el arbitrio de "el Clemente y el Misericordioso", y frente al recibir los carismas de la Divinidad como recompensa de su amorosa unión integral con Ella,

los piadosos cristianos de Berceo confían en alcanzar la gracia del Dios-Hombre y su milagroso quebrantamiento de las leyes de la naturaleza, mediante su servicio bucelarial a los señores de protección por ellos elegidos — María o los santos. O a fuerza de ruegos insistentes, actos de devoción ritual, promesas generosas, dones tangibles, luminarias, etc. etc.

Páginas atrás he aludido a la religiosidad vasallática de los peninsulares. La idea central del vasallaje hispano: servicio a cambio de protección, desbordó de la vida social hacia la vida religiosa. Frente a la rígida vinculación feudal de allende el Pirineo el castellano buscó siempre libremente señor a quien servir y de quien ser protegido. Esa práctica fué llevada por el exaltado y rudo hombre de Castilla al área de sus relaciones con las potestades celestiales. Berceo —un español "caboso", como me atrevo a llamarle con un calificativo muy de su gusto— es el mejor testigo de ese traslado y de ese desborde. "En sus *Milagros de Nuestra Señora* —he escrito antes— fundamenta muchas veces el divinal prodigio en una estrecha correlación de servicio vasallático y de protección señorial: de vasallático servicio del pecador o del cuitado y de señorial protección de la Madre de Dios. Ésta no es para Berceo blanda con quienes no figuran entre sus servidores y llega a incurrir en iras y a castigar con dureza a quienes la desprecian o la agravian; pero "sobre sos vassallos —escribe el poeta—, es siempre piadosa". Por ellos pelea con los demonios, platica con su divino hijo, trastorna las leyes de la naturaleza y salva del deshonor y del infierno incluso a grandes pecadores. "Fué de Santa María vasallo e amigo" hace Berceo decir a un ángel que luchaba por liberar el alma de un labrador, a su muerte cautivado "en soga de diablos".

Y mías son también estas palabras: "Berceo en su *Vida de San Millán*, después de contar la doble promesa de los Votos legendarios a Santiago, por Ramiro II, y a San Millán, por Fernán González, refiere la maravillosa aparición de los dos celestes patronos de leoneses y castellanos y elogia así la maravillosa intervención de la divinal pareja de *Seniores* en ayuda de sus vasallos terrenales:

> Non quisieron em baldi la soldada levar,
> Primero la quisieron mereçer e sudar,
> Tales sennores son de servir e onrrar...

Santiago y San Millán, como cualquier señor de protección, tenían para Berceo, como para cualquier castellano o leonés, el deber de proteger a sus vasallos. No pensaban de otra manera de sus propios señores los caballeros villanos o los hombres de behetría con quienes convivía.

Dios daba aliento a todas las cosas. De Él pendía cada hora la vida, el sustento, la salud de todos los seres. Él daba la lluvia o la sequía, llenaba los trojes o hacía apedrear las mieses. A Él acudían los hispanos con fe viva en sus necesidades. Para conseguir remedio en sus "arduras", comenzaban por emplear las prácticas tradicionales a que estaban habituados desde hacía milenios. Pero como tales supersticiones no lograsen quebrar el dolor y el mal, solicitaban la intercesión de un señor de protección, a su vez vasallo directo del Altísimo.

Guarir non las podieron ningunas maestrias,
nin cartas njn escantos njn otras eregias...

dice Berceo de tres mujeres enfermas. Buscaron entonces, como otros muchos cuitados, la milagrosa intervención del glorioso taumaturgo Santo Domingo, acudieron ante su tumba y:

fincaron los ynoios, su pregaria fizieron.
Tres dias con sus noches antel cuerpo yogujeron,
fizieron sus offrendas, sus clamores tovjeron,
vertieron muchas lagremas, muchas preces fizieron...

Y así siempre. Siempre se acudía en busca del prodigio y se impetraba de un vasallo del Altísimo mediante oraciones, vigilias, ayunos, clamores, ofrendas, luminarias...

Parientes del enfermo, e otros serviçiales
Compraron mucha çera, e fiçieron estadales,
Cerçaron el sepulcro de çirios cabdales,
Teniendo sus vigilias, clamores generales.

Y al cabo Dios escuchaba los ruegos que el santo varón le transmitía y ocurría el milagro.

Nada acerca esta concepción cristiana de Berceo —cis-y ultrapirenaica, claro está— a las ideas religiosas de la mística sufí. Nada vincula tampoco sus relatos de los milagros de María, Santo Domingo o San Millán con las narraciones de Ibn 'Arabi de los que obraron sus maestros del espíritu.

Era Berceo un clérigo rural castellano, no demasiado viajero —el área de su experiencia ocular no iba más allá de Amaya— "esa peña real" —Carazo— "una cabeza alta, famado castellar" —y el Duero— "esa agua cabdal". Desde su rincón "cogollano" tenía ya un concepto unitario de España —"pora espannoles fo en bon punto nado", dice de Santo Domingo de Silos—; e identificaba tal unidad humanal con la España cristiana — refiriéndose al tributo de las cien doncellas escribe: "yacie toda Espanna

en esta servidumbre". Pero vivía prisionero de las ideas de los aldeanos de su tierra y conforme a su estructura funcional y a su talante campesino. Por dos veces descubre la habitual saña del mismo hacia las autoridades subalternas de la máquina administrativa del reino: De San Millán dice: "Por end subio al çielo do non entra merino." Y siempre reacciona como los labradores de los serranos valles de la alta Rioja, donde había que comprar de todo a los buhoneros transhumantes, incluso el aceite para las lámparas del templo del "caboso" confesor San Millán.

Berceo personaliza y materializa con deliciosa ingenua rudeza las ideas religiosas del pueblo ingenuo y rudo que era a la sazón el castellano. Vivía éste su pobre vida ejecutiva a ras de tierra, al margen de sutiles concepciones teológicas y con la fantasía encadenada por el realismo de su cosmovisión. Ningún piadoso narrador ha llegado a los extremos de Berceo al referir en tono verista los milagros de Nuestra Señora, Santo Domingo, San Millán... Un ángel hizo a San Pedro salir de la cárcel quebrando hierros y cruzando muros, prodigiosamente, según el relato del Nuevo Testamento. El sufí Abu Maydan Su'ayb liberó también mágicamente a Musa al-Baydarani injustamente encarcelado; a la mañana sus guardianes encontraron sus cadenas tiradas por el suelo; lo cuenta Ibn 'Arabi. Berceo refiere que la sombra de Santo Domingo sacó de su prisión a un cautivo cristiano entregándole un mazo prodigioso, para que rompiera sus grilletes, y haciéndole saltar una pared con la ayuda de una cuerda de la cual tiraba con su mano la santa aparición.

Quando ouo las cormas molidas e taiadas,
mandoli que ixiesse sin mjedo a osadas;
dixo el que las tapias eran mucho alçadas,
non tenja por sobir escaleras njn gradas.
El sancto mensagero que de suso sedia,
echoli vna soga, amano la tenja,
ciniosse bien el preso que de yuso iazia,
el cabo dela soga el otro ia tenja.
Tirolo con sus fierros el que sedie desuso,
tan rehez lo tiraua como faria vn fuso,
a puerta dela carçel bien ayna lo puso...

Para sacar de cautiverio a un caballero de Llantada la sombra del santo le dió instrucciones precisas de lo que debía hacer cuando su amo se durmiera:

Tu sey aperçebido, furta teli quediello,
Pon li alguna cosa deyus el çerbigujello...

Al describir la nocturna visita al cielo de Santa Oria, guiada por las santas Ágata, Eulalia y Cecilia, Berceo hace subir a todas por una escalera como las que se veían en las torres: "Por tal suben las almas que son aventuradas." Todas cuatro trepan después, a un árbol. "Vieron en el çielo finiestras foradadas", añade. La serrana, como llama a Santa Oria, pregunta por todos sus amigos y conocidos, sus guías llaman a voces a su maestra, Urraca, que a voces contesta; y después de dialogar con la guardadora del trono que le estaba reservado

Tomaron la las martires que antes la gujaron
Por essa escalera por la que la leuaron;
En muy poquiello rato al cuerpo la tornaron...

Y con igual ingenuo donaire realista cuenta en seguida el despertar de la ruda visitadora del cielo y sus otras visiones.

El diablo se irrita con San Millán y se le aparece. No intenta tentarle con seducciones engañosas. No podían hacer mella en el eremita riojano. Un castellano sólo podía ser vencido peleando. Con una imagen de tipo poliercético —recordemos lo dicho sobre el cristianismo militante de los españoles— Berceo había elogiado las virtudes de Santo Domingo diciendo: "Bien sabia al diablo tenerle la frontera." Belcebú reta a singular combate a San Millán:

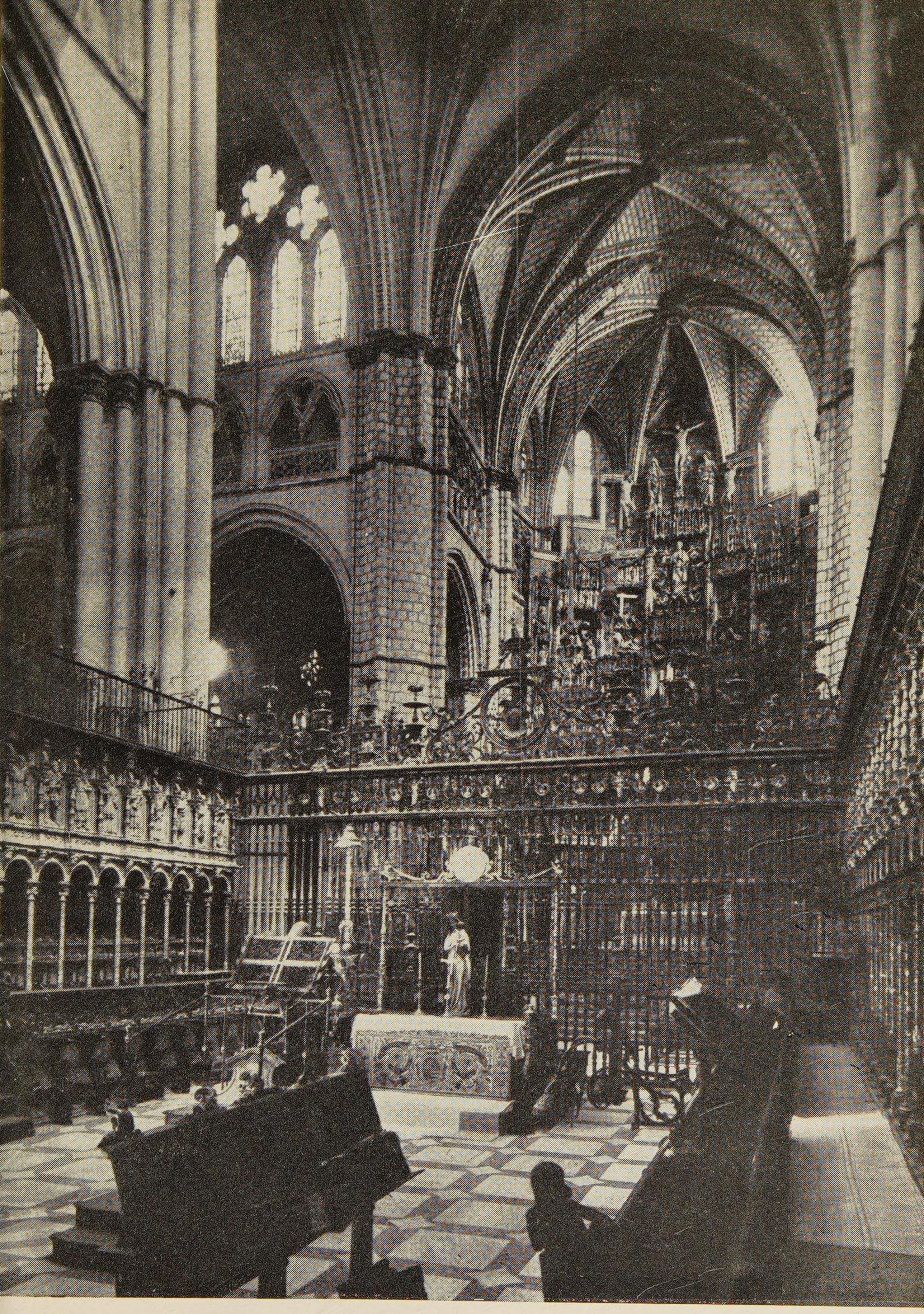
Aun agora quieres fer otro poblamiento,
Bien me ten por babieca, si yo te lo consiento.
Diçirt una cosa, ca tengola asmada,
Que la luchemos ambos, qual terra la possada
Déssela el caido, cosa es aguisada,
Finque en paz el otro, la guerra destaiada,
Luego que esto disso la bestia enconada,
Quiso en el sancto omne meter mano irada.
Abrazarse con elli, pararli zancaiada,
Mas non li valió todo una nuez foradada.

San Millán ruega a Dios:

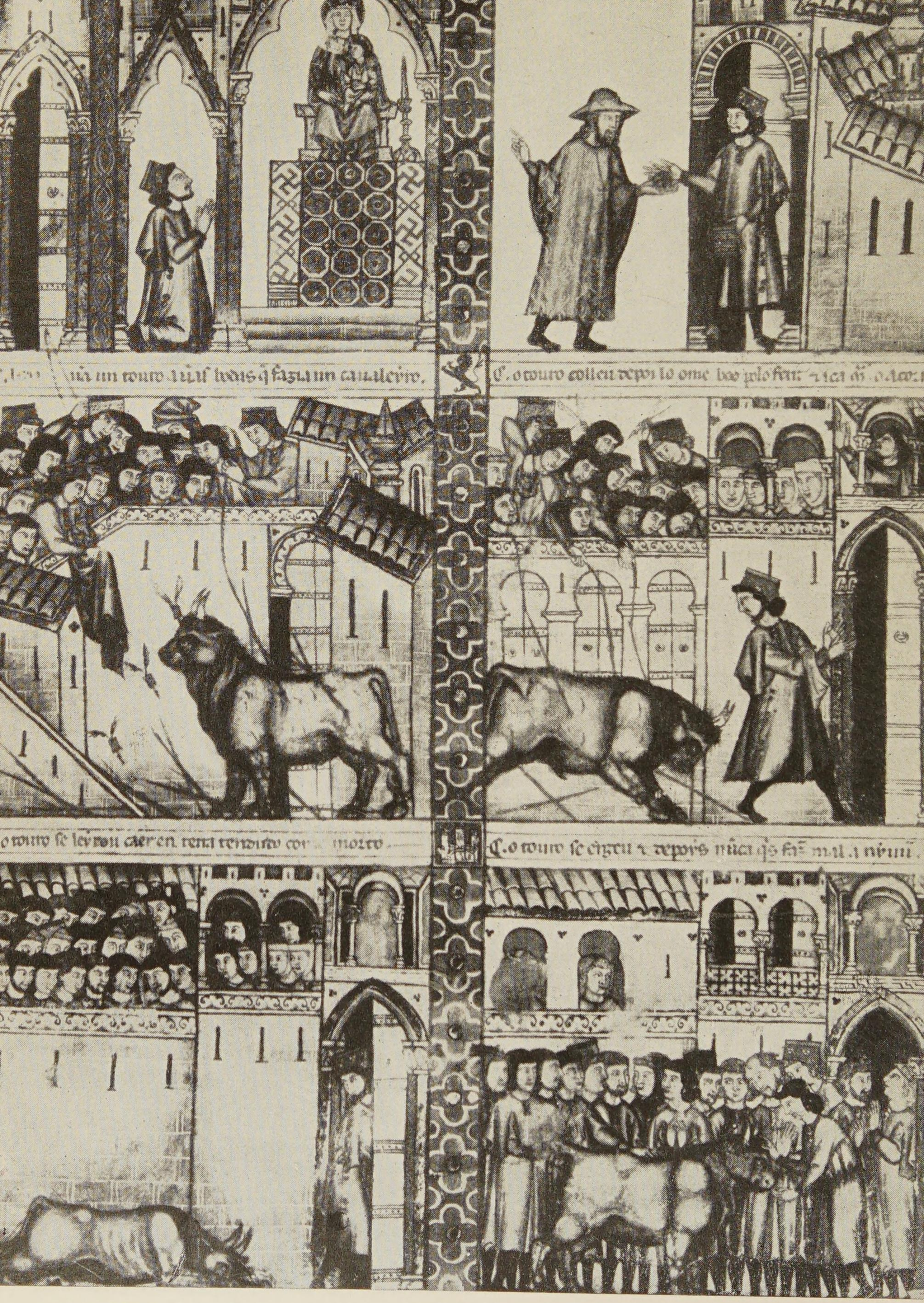
Tu me defendi oy desti tan fuert bestion,
Commo él sea venzudo, e io sin lision.

Y el Señor escuchó a su terrenal justador y Berceo escribe de Satán: "Fue la sue grant sobervia en el polvo caida."

Presenta a los diablos coceando muy avulgaradamente a un labrador codicioso, muerto en pecado mortal:



71. – Nave central de la catedral de Toledo desde el coro. El gótico hispanizado. Vino viejo en odres nuevos. España imponiendo su herencia temperamental en el estilo arquitectónico importado: complejidad extrema de las plantas, robustez en la construcción de torres, pilares..., interior compartimentado, proliferación de los elementos ornamentales, desborde prebarroco de la decoración escultórica y pictórica, etc.



72. – Milagros, acción y realismo en la vida, en las letras y en el arte de la Castilla del siglo XIII. Si Alfonso X vitalizó sus relatos de los prodigios mariánicos, acción y realismo trascienden las miniaturas que los ilustran. Sirva de ejemplo esa en que se narra cómo la Virgen salvó de un toro bravo a uno de sus devotos. El miniaturista descubre además lo remoto entre nosotros del arte de la tauromaquia y el gusto del pueblo por ella. Manuscrito escurialense de las Cantigas.

En soga de diablos fue luego cativado,
Rastravanlo por tienllas, de cozes bien sovado...

Con tal ingenuidad humaniza Berceo al Señor y a la Virgen que le tengo por el único poeta del mundo cuya pluma ha sido capaz de llamar a ésta ¡suegra! y de aplicar a aquél el título de don. En el delicioso diálogo entre Jesús y María que finge al contar uno de los milagros marianicos, se lee: "Quando vio don Cristo la Madre Gloriosa," Y refiriéndose a Santa Cecilia escribe:

...de don Ihesu Christo qujso seer esposa;
Non quiso otra suegra sy non la Gloriosa...

Y con no menor ingenuo realismo describe también Berceo la historia de Teófilo. Es vivacísima la entrevista de éste con Satán, del cual se declara vasallo; cuando se arrepiente de su gran pecado y tras muchas y gemebundas peticiones de perdón obtiene la gracia divina por intermedio de María, no se da por contento y satisfecho hasta que la misma Virgen le entrega el mismo pergamino firmado de su mano y sellado con su sello, que el demonio guardaba en un rincón del infierno.

La misma precisión de personalizar y de materializar el mito había llevado al pueblo a convertir el celestial auxilio del apóstol Jacobo en su auténtica humanal intervención como *Miles Christi*; y el del santo arzobispo de Sevilla, Isidoro, en su ayuda personal a caballo en los combates. También Berceo se dejó ganar por la misma tendencia a la humanización del socorro divino y presentó al eremita San Millán combatiendo junto a Santiago en la batalla de Simancas.

Vinien en dos caballos plus blancos que cristal,
. . . . . .
Desçendien por el aer a una grant pressura,
Catando a los moros con torva catadura,
Espadas sobre mano, un signo de pavura
. . . . . .
Quando çerca de tierra fueron los caballeros,
Dieron entre los moros dando golpes çerteros,
Fiçieron tal domage en los mas delanteros,
Que plegó el espanto a los mas postremeros.

Nada de esto, ni de aquello, ni de lo otro, en la sensibilidad religiosa y literaria de Berceo, rima mucho ni poco ni nada con lo islámico ni atestigua la más mínima influencia sufí.

Pero Berceo era algo más que un rudo e ingenuo poeta incapaz de levantar el vuelo de la imaginación. Poseía una singular potencia creadora. Es raro el relato de Berceo de cualquier milagro de María en que un aliento de vida y de acción no vivifique la narración piadosa. Eso ocurre a veces en las obras donde cuenta prodigios de San Millán o de Santo Domingo. Y el clérigo "cogollano" tiene además un claro poder de captación del paisaje y de las cosas.

La Virgen, a la española, muy amiga de sus amigos, disputa a los diablos las almas de sus vasallos; baja, sube, entra, sale; se enoja, se enternece, da órdenes tajantes, apostrofa, injuria, dialoga; se siente celosa, airada o compasiva; acomete al diablo con la falda del manto o le da "fuertes palancadas", acuesta con maternal cuidado a un monje borracho... Berceo hace vivir a la Gloriosa a nuestros ojos con una deliciosa ingenuidad pero también con un delicioso dramatismo novelesco.

Con frecuencia la hace Berceo declarar su divinal condición mediante un *yo* agudo y firme:

> Yo so Sancta Maria, Madre de Jesu Cristo que mamó leche mia:
> Yo so la que pari al vero salvador.
> Yo so... la madre de Dios vero...

He aquí cómo cuenta Berceo los cuidados de María con el monje beodo, su devoto, a quien salvó, del demonio a golpes de su manto:

> De la carga del vino non era bien folgado,
> . . . . . .
> La Reina preciosa e de precioso fecho
> Prísolo por la mano, levólo poral lecho,
> Cubriólo con la manta e con el sobrelecho,
> Pusol so la cabeza el cabezal derecho.
> Demás quando lo ovo en su lecho echado
> Sanctiguol con su diestra e fo bien sanctiguado:
> "Amigo —dissol— fuelga, ca eres mui lazrado,
> Con un pocco que duermas luego serás folgado."

Cuando se enoja con el obispo que ha prohibido a un infeliz clérigo decir misa porque sólo sabía una: la de Santa María:

> Apareçiól al obispo luego en vision:
> Dixoli fuertes dichos, un brabiello sermon,
> Descubrióli en ello todo su corazón.
> Dixoli brabamientre: "Don obispo lozano,
> Contra mi ¿por que fuste tan fuert e tan villano?
> Io nunqua te tollí valia de un grano,
> E tu asme tollido a mí un capellano.

El que a mí cantava la missa cada dia,
Tu tovist que facia ierro de eresia:
Judguesti lo por bestia e por cosa radia,
Tollisteli la orden de la capellania.
Si tu no li mandares decir la missa mia
Como solie decirla, grand querella avria:
E tu serás finado hasta el trenteno dia:
¡Desend verás que vale la sanna de Maria!

Celosa de un joven muy devoto suyo que va a casarse le apostrofa así:

Don fol, malastrugado, torpe e enloquido
¿En qué roidos andas, en qué eres caido?
. . . . . .
Assaz eras varon bien casado comigo:
Io mucho te queria como a buen amigo;
Mas tu andas buscando meior de pan de trigo
Non valdrás mas por esso quanto vale un figo.
Si tu a mi quisieres escuchar e creer,
De la vida primera non te querrás toller
. . . . . .
Si non, avrás la lenna acuestas a traer...

Irritada con el diablo que le arguye en términos procesales disputándole el alma de un fraile, le injuria así:

Fablas —diz la Gloriosa—, a guis de cosa nescia
Non te riepto, ca eres una cativa bestia.

Y cuando llega el caso, a ruego de las vírgenes *de su casa* —Berceo crea en torno a ella una corte a la moda de tejas abajo— rogadas a su vez por San Pedro, acude ante su hijo rodeada de sus damas:

Quanto vio don Cristo la Madre Gloriosa,
E de las sus amigas proscession tan preçiosa,
Issió a recebirlas de manera fermosa:
. . . . . .
"Madre —dijo don Cristo—, yo saberlo querria:
¿Qué negocio vos trae con esta compannia?"

Y el poeta "cogollano" versifica luego a su placer, y al nuestro, el diálogo entre Jesús y María, que intercede por un fraile muerto en pecado.

También platican, disputan y se mueven en las *Vidas y Milagros* de Berceo los santos y los demonios. Después de haber sido vencidos por San Millán, se reunieron éstos en consejo, deliberaron y decidieron acabar con su enemigo quemándolo vivo cuando durmiera. El poeta "cogollano" historia al por menor la junta de los diablos, la búsqueda por ellos de

pajas secas por los campos y su fallido intento de abrasar al santo confesor; fallido porque fueron ellos los quemados.

Fue en los malaestrugos tan grant dissension,
Non fue en Babilonia mayor confusion.
Firiense por los rostros a grandes tizonadas,
Trayen las soberçeias sangrientas e quemadas,
Las frentes mal batidas, las barbas socarradas.

Por todo el ingenuo y pintoresco relato corre la vida.

Haciéndose pasar por Santiago, el diablo engañó a un romero y le movió a castrarse y a suicidarse luego. Satán y sus satélites toman el alma del muerto, pero el apóstol les sale al encuentro, discute con el demonio y al cabo le apostrofa:

Don traidor palavrero,
Non vos puet vuestra parla valer un mal dinero:
Trayendo la mi voz como falsso vozero,
Diste conseio malo, matest al mi romero.
. . . . . .

Santiago y el diablo acuden al tribunal de la Virgen, la Gloriosa escucha las partes y

Terminó la varaia de manera sabrosa.

De modo tan sabroso como las otras historias del poeta riojano. Como las historias en que caminan, comen, sufren, gritan, gesticulan, aman, odian, pecan, desesperan, se arrepienten, gimen, rezan, suplican, brincan de gozo... en una palabra: viven, muchas pobres gentes del retablo humano de los días de Berceo —desde el pastor al conde, de la mujeruca al caballero, del leproso al mercader, del ciego mendicante al judío taimado— entreverados con la Virgen, los santos, Belcebú o los demonios. Con frecuencia hay vida y acción y movimiento en los *Milagros* de Berceo, sobre todo en los de Santa María, su obra maestra. Y en ocasiones les sacude un soplo de dramatismo novelesco que llega a esbozar algunos caracteres y a retratar a algunos hombres de carne y hueso. Entre sus aciertos dramáticos figura la disputa entre Santo Domingo y el rey García de Navarra. Llega a escribir una frase que hubiera podido repetir Calderón:

Puedes matar el cuerpo, la carne maltraer,
Mas non as enla alma, rey, njngun poder.

hace decir al santo, enfrentando al codicioso príncipe.

Berceo supo además mirar y ver en torno, no sólo a los hombres que pasaron a su lado sino también a la naturaleza y a las cosas entre las que vivió. Por ello alcanza a veces a describir el paisaje y el mundo de lo mínimo vital; con ingenuo pincel de miniaturista pero con plasticidad expresiva y espontánea:

> Pero la abbadesa cadió una vegada,
> Fizo una locura que es mucho vedada,
> . . . . . .
> Fol creciendo el vientre en contra las terniellas,
> Fueronseli façiendo peccas ennas masiellas,
> Las unas eran grandes, las otras más poquiellas,
> Ca ennas primerizas caen estas cosiellas.

escribe de una pecadora abadesa que la Virgen salvó. Y los ejemplos podían multiplicarse *ad nauseam.*

En Berceo no se combina la perspectiva hispano-europea y la perspectiva hispano-islámica. Su encanto no estriba en que su poesía roce —empleo el mismo verbo que Castro— una línea autobiográfica de abolengo oriental. No nos atrae "por cómo están en él sus temas", porque haya una conexión vital entre el milagro y quien lo narra, porque su autobiografismo dé sabor de realidad vivida a sus relatos. Éstos son los atractivos mágicos de la "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi que Castro traslada arbitrariamente a la obra poética de Berceo, ayuna de todos ellos. No obstante la enojosa monotonía de su verso, resultado de sus pobres medios expresivos, nos gana el ánimo por calidades que han sido reconocidas antes de ahora: por su candor ingenuo, registrado ya por Menéndez Pelayo y su generación, y por su tono espontáneo, jovial, plástico, íntimo, destacado por Azorín y otros grandes escritores contemporáneos. Y por que a veces, como he apuntado repetidamente, sabe infundir vida y acción y dramatismo en su relato. Sólo Castro puede atribuir la atención suscitada por Berceo en la minoría de quienes acertamos a gustar de él, a sus leves apariciones autobiográficas y a su machacona alusión al texto que en cada caso romanzaba. Ni esas torpes e inocuas referencias ni la supuesta conexión vital entre el poeta y su relato, de que Castro habla sin base alguna precisa, pueden seducir a nadie. Berceo nos atrae por su gracia candorosa y ruda, por su espontaneidad figurativa y porque en ese soplo de vida que inyecta en sus milagros, a las veces hay, a lo que me parece, el germen, inmaduro, pero promisorio, de la novela y del drama españoles; dos géneros literarios que como Castro ha dicho y repetido muchas veces no han existido ni pueden existir en el Islam.

Debió su tono jovial, espontáneo, plástico a su propio temperamento: a lo singular de su ecuación psíco-física; y debió en cambio a la contextura vital de la comunidad histórica a que pertenecía: su tremenda ingenua rudeza, su realismo avulgarado y campesino, y los fáciles deslizamientos hacia la acción novelesca y dramática. Porque Castilla era un rudo pueblo de labradores libres desbordado de ruralismo; porque la vida ejecutiva del castellano y su cielo y su tierra y su vivir abierto, sin repliegues defensivos, adormecían su fantasía; y porque su dramática historia a la intemperie entreveró en dicotomía perdurable lo heroico con lo anovelado. Si; la existencia del hombre de Castilla, siempre en frontera, siempre avizorando el horizonte hostil, siempre pronto al coqueteo con la muerte —en la batalla o en la reciente puebla—, siempre en movimiento o a su espera, siempre en inquieta trashumancia migratoria —presto a correr el riesgo de la vida en la raya fronteriza—, siempre en quimérica aventura, añorándola, recordándola o envolviéndola en leyendas cuando se alejaba en el espacio y en el tiempo. Juntó a la gesta heroica del caballero el drama anovelado del hombre común. Y esa acción, ese drama, esa novela sobre la que se alzaba la diaria existencia de Castilla, tenían que verterse en las creaciones literarias de sus hijos, como se vertían su rudeza cándida y bárbara y el realismo de su cosmovisión.

6. *Lirismo y misticismo catalanes*

No puedo seguir a los historiadores catalanes que presentan la ausencia de mozarabismo como nota diferencial de Cataluña frente a los otros grupos históricos de España. Aunque muchos godos e hispano-romanos cruzaron el Pirineo al ocurrir la invasión árabe, el país no llegó a despoblarse como se despobló el valle del Duero. La mayoría de los habitantes de Cataluña Vieja siguieron bajo el señorío musulmán. Cuando los francos y los antiguos emigrantes conquistaron la región se extendieron en verdad por tierras mozárabes. No sufrieron los condados catalanes, después, una tan intensa inmigración mozarábica como León, por ejemplo; pero sin el aporte de la mozarabía habría sido imposible que los cenobios de la región hubiesen empezado a transmitir a Europa la ciencia hispano-arábiga y que el arcediano de Barcelona hubiera iniciado la serie de traducciones peninsulares del árabe al latín.

Los contactos de Cataluña con la España islamita no fueron luego muy distintos de los que hubo de mantener Castilla. Sería fácil trazar

el parangón. Bastará por ahora recordar que el conde castellano Diego Rodríguez Porcelos y Wifredo el Velloso murieron peleando con los Banu Qasi'. Almanzor apresó a García Fernández de Castilla y al vizconde de Barcelona, Udalardo. A la caída de los amiríes entraron en Córdoba Sancho Garcés, en agosto de 1009, y Ramón Borrell, en mayo de 1010. Aunque de orígenes históricos dispares y de dispar historia hay entre Castilla y Cataluña algo más que "el hilillo escondido" con que la copla andaluza ata a los amantes enojados. Algún día habrán de escribirse las vidas paralelas de los dos pueblos.

Faltó a Cataluña una clara idea de su personalidad histórica, un sentido preciso de lo unitario de su destino, durante los siglos en que se forjó Castilla como política comunidad autónoma consciente de su mañana. Faltaron también en Cataluña hazañosos héroes nacionales y un pueblo libre que pudieran mantener el gran diálogo humano que llevó a la epopeya castellana. Y la tierra y la vida no habían sido antes en Cataluña ni fueron entonces tan ásperas como las que en Castilla propiciaban un sentimiento trágico del vivir colectivo y estallaban en tormentas de rudeza y de violencia. Nunca habían sonado la flauta atlántica ni la lira mediterránea en el ancestral solar de Castilla; en el de Cataluña, apenas detenida la marejada de la reconquista, volvieron a escucharse los dulces sones líricos del mar de historia milenaria.

Ni el ayer lejano, del que hablaré después, ni la tierra, de que antes he hablado, ni su vida como apéndice cispirenaico del feudal imperio carolingio y en estática defensiva frente a los musulmanes, podían empujar a Cataluña hacia la épica. Articulada en condados autónomos, organizada señorialmente y con la frontera por tres siglos estacionaria donde los francos conquistadores la dejaron, careció de los acicates bélicos y nacionales que hubieran podido vencer a la tradición y a la geografía. Cuando a la caída del califato se abrió ante ella un posible palenque expansivo, faltó el ímpetu. Los juglares de allende los montes difundieron por Cataluña las leyendas épicas francas, clérigos catalanes redactaron algunos laudatorios cantos latinos y sólo tal vez muy tardíamente, cuando fué cuajando un sentimiento nacional, el contagio con lo ultrapirenaico y con lo castellano suscitó quizás algunas narraciones poéticas, en torno al fundador de la casa condal, a príncipes del siglo XII y a sucesos todavía más modernos; narraciones poéticas que de haber existido —no es seguro— habrían constituído como un eco apagado de la epopeya europea medieval.

La historia, la tierra y la vida catalanas propiciaron en cambio la

eclosión lírica; como ocurrió en Provenza. Los íntimos contactos con ésta y la fraternidad lingüística entre los dos pueblos contribuyeron a facilitarla. No es posible aludir a la vida literaria de Cataluña olvidando, como hace Castro, la magnífica historia de la expansión ultrapirenaica catalana. Iniciada y favorecida por una serie de matrimonios políticos, duró más de siglo y medio. Comenzó con la anexión de Carcasona y de Rodés por Ramón Berenguer I en 1067 y terminó, de hecho, en la batalla de Muret, de 1213, y de derecho, con el tratado de Corbeil firmado por Jaime I en 1258. En el curso de más de una centuria los condes-reyes siempre ejercieron, ora auténtica soberanía política, ora atenuada tutela feudal sobre muy extensas tierras occitanas. Y desde la boda de Dulce de Provenza con Ramón Berenguer III el Grande, provenzales y catalanes vivieron en estrechísima relación política; de continuo estuvieron regidos por príncipes de la misma familia condal y durante dos largas etapas el conde de Barcelona –después también rey de Aragón– fué a la par marqués de Provenza.

El parentesco cultural y vital que unía desde antiguo a cuantos habitaban en torno al gran seno norteño del Mediterráneo de Occidente y los lazos políticos y dinásticos que a lo largo de más de siglo y medio vincularon a catalanes y ultrapirenaicos, incluyeron a Cataluña en el gran movimiento poético de Occitania y la convirtieron en uno de sus elementos activos. Su estructura señorial, pareja de la que Provenza conocía, favoreció el desarrollo de la poesía cortesana al sur del Pirineo... Algunos condes-reyes: Alfonso II, Pedro II, Jaime I... y diversos magnates y caballeros: Guillén de Cabestany, el vizconde de Bergadá, Gueráu de Cabrera... fueron excelentes poetas en lengua provenzal. Que la lírica occitana y el amor *cortés* en ella cantado sufrieran o no en mayor o menor medida el impacto de formas poéticas y de ideas amorosas hispanomusulmanes es cuestión que no interesa al tema central de este libro. Ninguna prueba poseemos de que Cataluña sirviera de vehículo para tales problemáticas influencias. Si actuó como tal, su misión hubo de quedar reducida a servir de canal para conducir al norte del Pirineo sentimientos y formas métricas –tal vez éstas y no aquéllos– que luego, de rebote, recibió ella misma con la temática y los metros de la lírica provenzal.

Ni política ni literariamente contó durante mucho tiempo la plebe catalana. Por ello el latín siguió siendo la lengua oficial y cancilleresca y el provenzal la lengua poética. El castellano maduró al servicio de la comunidad. En la Castilla de hombres libres, desde muy pronto los poetas

buscaron el diálogo con el pueblo y escribieron en romance sus cantares de gesta. No mucho después los notarios privados y los escribas reales redactaron también en romance leyes y diplomas, porque las masas eran factor decisivo en la mecánica política del reino. Y en seguida el Rey Sabio procuró poner al alcance de ese pueblo altanero y nada pasivo: la lección de conducta que la historia sugiere, la norma moral que el derecho fija y el saber astronómico capaz de señalar —eso se creía a la sazón— las rutas astrales de la vida. El catalán llegó en cambio a madurar por el esfuerzo de individualidades superdotadas, movidas por humanales ímpetus y no en provecho de necesidades populares ni para la general educación de la comunidad.

Crearon la prosa catalana los primeros cronistas y la proteica y magna figura de Raimundo Lulio. A creer a Castro el impacto de lo arábigo habría sido fecundo en tal alumbramiento; Cataluña habría sido impregnada por los desbordes de la lírica y de la mística islámicas y ellos habrían alcanzado hasta la Crónica de Jaime I y hasta las obras del gran mallorquín.

Los grandes maestros Ribera y Asín y hasta figuras de segundo orden como González Palencia, han precedido a Castro al juzgar a Raimundo Lulio excelente conocedor de la teología musulmana e influído por las doctrinas de los místicos islámicos. Nadie discute hoy ese conocimiento y esa influencia. Basta con asomarse al *Libro del gentil y de los tres sabios* y al *Libro del amigo y del amado* para asentir a la ya vieja tesis de los arabistas españoles. Castro viene ahora a reforzarla aunque con no poca desmesura, pues llega a vincular la experiencia mística de Lulio con la del persa Al-Hallach, del siglo IX. Ribera y Asín tuvieron a aquélla por inspirada en *El intérprete de los amores*, del sufí murciano Ibn 'Arabi (1165-1240).

Pero el dominio de las doctrinas religiosas del Islam por Raimundo Lulio y su captación de la sensibilidad mística de los sufíes africanos y orientales —es dudoso que viajase por la España islamita— no autorizan a presentar el pensamiento del escritor mallorquín como proyección del pensamiento musulmán, ni a Cataluña impregnada por la lírica y la mística orientales. Raimundo Lulio fué una figura excepcional, por lo singular de su genio y de su vida. No cabe parangón entre el ambiente espiritual y vital de Cataluña y de Mallorca en los días en que maduró la personalidad señera de Lulio. Cuando nació en 1232 (?) no había transcurrido todavía un quinquenio de la conquista de la isla por Jaime I (1229). En la Mallorca luliana una minoría reducidísima de cristianos vivía en medio de una masa compacta de islamitas. De haber nacido y vivido en tierras

catalanas, de vieja tradición occidental y donde era muy poco numerosa y muy humilde la población muslim –sólo contaba algo en la nueva Cataluña– es dudoso que Raimundo Lulio hubiese recibido el impacto de la espiritualidad sufí. Sólo en aquel centro extraño que constituyó Mallorca durante los años de forja del hombre excepcional que fué Lulio, pudo éste concebir su ilusionada empresa misionera y pudo prepararse para ella aprendiendo el árabe y estudiando las doctrinas religiosas del Islam. Fué esa gran ilusión, esa gran quimera de su vida: la conversión de los infieles musulmanes, la que movió a Lulio a pertrecharse con armas de razón para poder acometer con éxito su quijotesca hazaña; lo declaró a las claras muchas veces y llegó a fundar una escuela de lenguas orientales en Mallorca. Y fué en el curso de sus varias caballerescas salidas en busca de aventuras a lo divino, cuando ese catalán singular se dejó conquistar por las ideas y por la sensibilidad de los que no logró ganar para la fe de Cristo.

El proceso de las quijotescas andanzas lulianas es sobradamente conocido. No cabe discutir la peculiaridad de su posición frente a la contextura vital de Cataluña. Ese contraste había de llevar a la postre a la condenación del lulismo por el inquisidor catalán Eymerich, pocos años después de la muerte del Doctor Iluminado. No; la impregnación de Lulio por la religiosidad sufí y por el lirismo oriental no derivan de una predisposición específica de la contextura vital de Cataluña para la recepción de la mística y de los métodos de expresión literaria arábigo-islámicos; ni creó un ambiente espiritual propicio para tal recepción.

Sería ir muy lejos, además, presentar a Raimundo Lulio saturado de la espiritualidad islámica y vitalmente arabizado. Por su actividad mental y su cultura fué un hombre de Occidente y un hombre de su tiempo; supo fundir las múltiples influencias espirituales que le asaetearon en el curso de su vida: latino-eclesiásticas, trovadorescas, francesas y orientales, y rindió férvido culto a la razón; remito a los estudios de Nicolau D'Olwer, Montoliu, D'Alos, Peers, Long Pré, Sureda Blanes, los hermanos Carreras Artau... Su experiencia mística fué cristiana y no dejó de tener contactos con el franciscanismo. Su ímpetu misionero no enraiza en la tradición islámica ni cabe vincular con el sufismo su racionalismo y su fe en el libre albedrío. Junto al hombre religioso se unieron en él: el hombre de ciencia –siguen estudiándose las novedades de su sistema filosófico y de sus ideas científicas– y el hombre de acción –le veremos luego definirse como tal– y por ende su estructura de vida se alejó mucho de la peculiar de los sufíes. Por su herencia temperamental el gran

mallorquín fué arquetipo del español de su época y aun del español de otras muchas épocas del pasado de España.

He empleado antes varias veces el vocablo quijotesco para calificar las empresas, hazañas, salidas y aventuras de Raimundo Lulio. Fué éste en verdad un Quijote al servicio de la fe. Con ímpetu quimérico intentó la conquista del mundo para Cristo. Del mundo del Islam, que le ignoraba o le despreciaba, y de la misma cristiandad, que le había abandonado. Viajó sin descanso, peregrinó a Tierra Santa, estuvo muchas veces en tierras musulmanas, visitó muchas también la corte papal, acudió a concilios, platicó con príncipes y doctores, enseñó y disputó en París y en Montpellier, suplicó, rogó, escribió, siempre ilusionado con mover a papas, reyes, magnates, obispos, clérigos... en favor de su gran esperanza de convertir a los infieles y de ganar a los cristianos para el amor de su "Amado". Aventura y quimera dignas del loco hidalgo hispano de la Mancha fué la de Lulio. De loco se califica a sí mismo en *Blanquerna*, al referir su presentación ante el Pontífice. Y casi por loco le tuvieron sus contemporáneos. Camino del concilio de Viena de 1311 escribió su *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*, porque de fantástico le acusó un clérigo con quien en su marcha tropezara. En esa *Disputatio*, en que descubre despiadadamente el pobre juicio que las gentes tenían de él y de sus planes, declara: "Estuve casado, tuve hijos, fuí rico, lascivo y mundano. Todo lo dejé para procurar el honor de Dios y el bien público y exaltar la santa fe. Aprendí el árabe, muchas veces salí a predicar a los sarracenos; fuí detenido, encarcelado y azotado. Cuarenta y cinco años trabajé para mover a la Iglesia y a los príncipes cristianos al bien público. Ahora soy viejo y pobre y en el mismo propósito persisto y persistiré hasta la muerte."

¡Cuarenta y cinco años tratando de convertir a los infieles y de mover a los pontífices y a los príncipes al bien público! Sí; durante cuarenta y cinco años había vivido intentando deshacer entuertos en todos los caminos del mundo, acometiendo a veces aventuras como la de los molinos de viento —al criticar la vida disipada de la clerecía— y sin obtener jamás mayores éxitos que su nieto de los días del Barroco, el Ingenioso hidalgo don Quijote. Casi octogenario solicitó del Concilio que se proscribiese la enseñanza del averroísmo, que se renovasen las cruzadas, que se fundiesen en una todas las Órdenes Militares y que se fundaran por doquier escuelas de lenguas orientales.

Ese Quijote del Gótico vertió su hispanismo integral en sus escritos. Está siempre en ellos el hombre entero que fué Lulio y está descubrien-

do a cada paso los entresijos de su personalidad. Muchas de sus páginas de ficción son verdadera autobiografía. Asoma incluso en sus obras filosóficas y científicas. Hay en todas una presión humana irrefrenable. El torrente de su yo apasionado desborda a cada instante. Se ha dicho de él: Nunca supo hablar sino de sí mismo.

Por cima de las rocas de su seráfica religiosidad salta incluso la espuma de su hispánico orgullo: En *El Libro del Amigo y del Amado* escribe: "El amigo (él) era mensajero del Amado (Dios) para con los príncipes cristianos e infieles a fin de enseñarles el arte y sus principios para que pudiesen conocer y amar las dignidades de su Amado." Para lograr sus nobles fines misionales declara que se proponía escribir el libro mejor del mundo. En *El Desconsuelo* dice al Ermitaño con quien dialoga. "Traigo una *Arte general* que me fué inspirada por el Espíritu Santo, por medio de la cual puede el hombre saber todas las cosas naturales según la comprensión del entendimiento por los sentidos. Sirve para aprender el derecho, la medicina y todas las ciencias y, asimismo, para aprender la Teología, ciencia para mí la más estimada. No hay otra *Arte* que tanto valga para resolver cuestiones y para destruir errores por la razón natural" (VIII). E insiste después: "Os aseguro que estoy cansado de enseñar. Y si los hombres muy de veras estudiasen en mis libros y por otra doctrina no los olvidaran, yo fuera conocido; pero leenlos algunos como gato que pasa por brasas encendidas; por eso casi nada alcanzo con ellos en este negocio. Mas, si hubiese algunos que de mi *Arte* se acordasen y la comprendiesen y en nada de ella quedasen dudosos, podríase por mis libros poner el mundo en buen estado" (XXII).

Como el español de comienzos de nuestra Era, Lulio tuvo siempre el ánimo pronto para la muerte —para la muerte material, claro está—; escribió para hallar hombres prestos a sufrirla predicando y exhortó al Papa a que los buscase.

Él mismo reconoció su vehemencia, cuando en *El Desconsuelo* hizo decir al ermitaño con quien dialoga: "Ramón: paréceme que no sois hombre paciente, porque veo que por ninguna cosa os queréis aquietar... No place a Dios hombre impaciente; por eso no sufre que por medio vuestro venga a feliz término el negocio que tratáis en honra suya" (L). Se conocía a sí mismo. Apenas abre una válvula de su vida interior y apenas hace un gesto o pronuncia una palabra sin que brote, estalle y se vierta, desbordante, su hispánica pasión.

En *Blanquerna* escribió: "El Sultán se asombró mucho de que el Papa y los príncipes cristianos en sus empresas para conquistar Tierra Santa

usasen los procedimientos de Mahoma, que conquistó por la fuerza de la espada, y porque no gustaban de emplear los métodos de Jesucristo y de los apóstoles que convirtieron a las gentes por la predicación y el martirio." Pero a la postre su cristianismo militante, de raíz hispánica, le ganó el ánimo y, en sus escritos tardíos, defendió la eficacia de la cruzada y solicitó, del Papa y del concilio, la reanudación de las antiguas aventuras guerreras a la tierra regada por la sangre de Cristo.

Su misticismo transido de amor se dobló de un ímpetu de acción; de acción continua y frenética. No sólo se lanzó a recorrer el mundo sin descanso; su activismo desborda hasta en sus obras filosóficas y científicas y llega a dar movimiento y vida, incluso a su forma literaria predilecta: a la alegoría.

Y tanto su misma vida diaria como las creaciones de su espíritu están abrasadas de calor humano.

Destacan en Lulio, por tanto, rasgos temperamentales que le acercan a otros muchos arquetipos de españoles famosos cuyos nombres son de todos conocidos. Quijotismo ilusionado, yo explosivo y torrencial, activismo triunfante de la quieta adoración, quimérica esperanza de cambiar el mundo a su albedrío, orgullo impetuoso que produce irritación al chocar con el desdén, el ánima pronta para la muerte, impaciencia vehemente, cristianismo militante... Su conocimiento de la doctrina religiosa del Islam y su captación de las ideas y de las formas de expresión de los sufíes no habían logrado alterar la insobornable contextura vital hispana del catalán transplantado a Mallorca que fué el Doctor Iluminado.

Con los métodos de expresión mística de ese Quijote del Gótico que fué Raimundo Lulio enlaza Castro nada menos que la imaginería española barroca. Lulio escribe a propósito del amor divino: "Vestía el amado a su amigo, manta, cota y gonela; le hacía sombrero de amor, camisas de pensamientos, calzas de tribulaciones y guirnaldas de lloros." Castro concluye: "Se presiente el integralismo, el lirismo plástico de la escultura del siglo XVII con su enlace de espíritu y materia, de divinidad y humanidad — las imágenes de Alonso Cano o Pedro de Mena." Me falta osadía para acompañarle en ese desmesurado presentimiento y sospecho que no estaré solo al negarme a vincular esas frases de Lulio con el dramatismo gesticulante de los imagineros castellanos o andaluces.

Castro alega la Crónica de Jaime I en prueba de cómo Cataluña era ya porosa a los desbordes confesionales de la intimidad del escritor, desbordes que cree de evidente origen muslim. Son indiscutibles esas proyecciones íntimas del hombre que era don Jaime en su supuesta biografía.

Pero la discutida paternidad de *El libre de Feyts* plantea una previa cuestión insoslayable. No es igual que fuera el rey o alguien en su nombre quien escribiera la crónica o que ésta se redactara tardíamente, sobre la base de recuerdos confidenciales de don Jaime entreverados con relatos poéticos y juglarescos, sin ninguna intervención del monarca. El problema es muy complejo y delicado, a juzgar por los estudios de Montoliu y Nicolau D'Olwer. Es seguro que sólo poseemos la traducción catalana retocada –obra de 1343– de una versión latina de 1313 –también manipulada– de ese original cuyo contorno auténtico es muy difícil de fijar. Y claro está que la realidad de tales problemas y de tales versiones –es el último traductor el que por primera vez emplea el plural mayestático, en el texto primitivo se usaban ora la primera, ora la tercera persona del singular –alzan dudas y suscitan sombras sobre el autobiografismo de la crónica. Aun admitiéndole –lo que es mucho conceder– es extremadamente improbable que las supuestas proyecciones psíquicas de don Jaime sean de abolengo hispano-árabe y que reflejen una práctica literaria peculiar de Cataluña.

En su *Ensayo de Historiología* Castro ha contrapuesto violentamente el integralismo de los islamitas al de los españoles. He copiado antes sus palabras. "Cuando el moro expresaba la conciencia de su vivir aparecía viéndose fluir, como siendo llevado por un mundo también fluyente y sin estable fijeza." "El musulmán –dice– se siente en las cosas." "El árabe no concibe que un personaje se forje su propia personalidad en enlace de la de otros hombres." "El punto de partida para el musulmán era su creencia de ser obra constante de Dios tanto lo máximo como lo mínimo." Y del español escribe por el contrario: "Mezclaba lo alto y lo bajo a fin de abarcar lo más posible el radio vital de la persona." "El hispanocristiano siente las cosas en sí." "La peculiar función de su estructura de vida consiste en allegar el mundo a su persona, no en disolver ésta en sus contactos con el mundo."

De don Jaime dice Castro que revela su básico españolismo: "espontaneidad, desmesura, reducción del orden objetivo a la posibilidad de abarcarlo en la propia persona". Sí, "El Conquistador" era un español integral. Y ese hispanismo es el que se muestra a las claras en su crónica. Sus desbordes confesionales no son sino las proyecciones habituales, muy remotas y muy modernas, del explosivo yo de los hispanos, obsesos de sí mismos, pero no por obra y gracia del Islam sino por su condición vital y psíquica, hija de su historia singular. Todas las características que Castro otorga al integralismo de los españoles son las que distinguen los

desbordes vitales de don Jaime. No se deja éste llevar por un mundo fluyente y sin fijeza ni disuelve su persona en el mundo; no se siente en las cosas, se forja su personalidad en oposición con las de quienes le rodean, mezcla lo alto y lo bajo a fin de abarcar lo más posible dentro de su radio vital y siente las cosas en sí.

Ni su vitalismo es necesariamente de origen hispano-musulmán, ni lo es su gusto por las confesiones íntimas. El paralelo que Castro establece entre un pasaje de la Crónica del Conquistador y la de San Luis, por Joinville, descubre, sí, las diferencias que apartaban y apartan lo francés de lo español, vinculadas genéticamente con las que distinguían hace dos mil años a galos e hispanos y acentuadas al correr de la historia. Pero acredita a la par que ese placer por los deslizamientos autobiográficos era frecuente también allende el Pirineo, en tierras ayunas del contagio de las formas de vida islámicas.

Para Castro el autobiografismo, las confesiones íntimas, son rasgos semíticos. Porque era un semita —no está probado que lo fuera— escribió San Agustín las suyas; porque Montaigne tenía una abuela judía y Santa Teresa un abuelo hebreo, se dejaron también ganar por el mismo gusto hacia la confidencia; y entre el semita del siglo v y los nietos de semitas del siglo xvi habrían mostrado iguales inclinaciones autobiográficas Ibn Hazm, Ibn 'Arabi... y una serie de hispano-cristianos.

La devoción hacia una idea que nos seduce por su novedad y por su brillo nos ha movido a todos a su exteriorización aventurada, aun a riesgo de enfrentar la contradicción y el absurdo. San Agustín saturado de cultura romana, anclado en el estilo de vida de la Roma agonizante y enfervorizado por la nueva fe cristiana habría sucumbido a la tentación de descubrir su intimidad porque era un semita de raza; habría triunfado en él por tanto una misteriosa inclinación de la estirpe. Y ella habría sido tan fuerte en las gentes de abolengo semítico, que habrían bastado algunas gotas de sangre hebraica para que se manifestara al cabo de mil años en la castellana Santa Teresa y en el francés Montaigne, aun después de haber pasado tanta agua por bajo de los puentes de la historia.

La raza no habría en cambio influído nada en Ibn Hazm, español de estirpe y de reacciones vitales; habría bastado su encuadramiento en una cultura y en una religión de origen semítico para que se hubiese dejado caer por la pendiente de las confesiones autobiográficas.

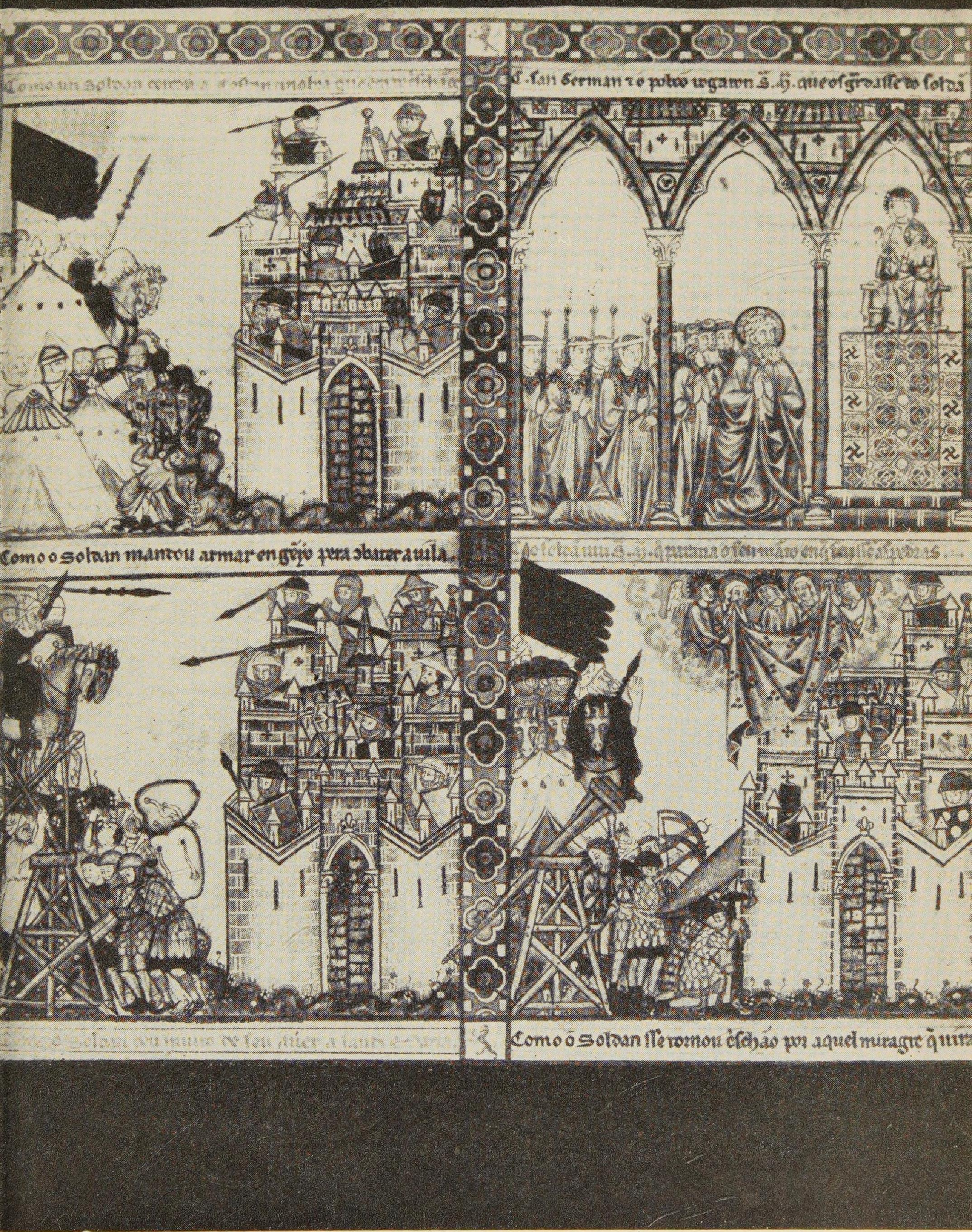
Y habría estado tan cargada de ese placer por la confidencia la España islamita, de sangre, de temperamento y de contextura vital occidentales, que había conseguido ganar las voluntades de los hispano-cristianos.

¿Me perdonará Castro que me falte valor para asentir a su ondulante teoría? ¿No será más razonable suponer que la inclinación a la confidencia es fruto de un concreto movimiento del ánimo de hombres de carne y hueso, cualquiera que sea su estirpe cultural y étnica, su encuadramiento religioso y su herencia temperamental? Ha habido judíos y moros españoles inclinados a descubrir su intimidad y los ha habido archiherméticos. Y así en todos los pueblos y épocas. Naturalmente los hombres son prisioneros de sus circunstancias y no pueden vencerlas fácilmente cuando son demasiado prietas. En muchas etapas de la cambiante sensibilidad de una comunidad histórica llega a ser, si no imposible, archidifícil dar cauce a ésta o la otra inclinación anímica; en otras brotan del ambiente estímulos fortísimos para mover a los hombres hacia fórmulas expresivas que no habrían surgido en batalla contra la altura de los tiempos. De ordinario basta que no existan frenos inhibitorios demasiado fuertes para que puedan abrirse las espitas de las apetencias literarias individuales. La apertura de una u otra de esas compuertas no es suficiente para que sea lícito caracterizar a una comunidad humana. Hasta en la historia no es posible hoy prescindir de la estadística. Sólo cuando se repitan y se repitan las mismas manifestaciones culturales o vitales a lo largo del pretérito de un pueblo, o idénticas inclinaciones humanas, cabrá hablar de modalidades temperamentales colectivas. Ellas no enraizan en lejanas estirpes ni en meras contexturas espirituales, sino en la misma vida integral de la nación, en la que se entrelazan las más variadas corrientes psísicas, étnicas, históricas, telúricas, que no es lícito ni posible aislar a capricho.

No cabe olvidar toda la compleja historia de la redacción del *Libro del Feyts* –notas de la vida de don Jaime, redacción latina (1313) y versión catalana (1343)– ni el sincronismo de esa así reelaborada o truncada autobiografía, con los desbordes autobiográficos de otros españoles de la época: Raimundo Lulio, don Juan Manuel, el Arcipreste... y de otras gentes contemporáneas de Francia o de Italia.

El discutible autobiografismo hispano del *Libre del Feyts* sería así resultado de la inclinación personal de don Jaime, a la confidencia de su propia intimidad, y de la misma altura de los tiempos, que habían abierto ventanas a la conciencia o al corazón humano, en España y fuera de ella.

Tampoco me parece de origen islámico el lirismo vital de don Jaime, y escribo lirismo vital para distinguirle del lirismo literario. Cierto que éste requiere un temperamento lírico; pero no siempre la inclinación lírica



73. – Se narran en las Cantigas muchos milagros mariánicos en beneficio de ciudades o fortalezas sitiadas por huestes islamitas. En las miniaturas que los ilustran pueden sorprenderse, como en éstas, pormenores realistas de las armas, máquinas y costumbres guerreras. La fe que descubren en el constante auxilio divinal a los cristianos, en su lucha contra el moro, explica la acuñación de nuestro cristianismo vasallático.

74. – Sinagoga toledana de avanzado el siglo XIII, hoy Santa María la Blanca. Fué construída en una de las épocas de máxima euforia de los judíos castellanos. Documenta la riqueza de la comunidad mosaica de Toledo, capaz de costearla, y la arabización de los edificios religiosos hebraicos, pareja de la arabización de la cultura judeo-española, comprobable desde antes de Ibn Paquda hasta después de Maimónides.

del hombre se vierte en líricas creaciones poéticas. Y ese fué el caso de don Jaime. Hijo de su tierra, habría de hallarse más propicio al lirismo vital que un aragonés, un navarro o un castellano. Pero no cabe prescindir, para explicarle, de la singular ecuación entre la trinidad de fuerzas anímicas: espíritu, emociones e instintos, del hombre de carne y hueso que fué el rey de Aragón.

Lo he dicho antes y lo he de decir muchas veces en estas páginas: Castro, que defiende la precisión de escribir la historia revolucionando los viejos modelos historiográficos para poner acento decisivo en lo vital, olvida lo que las formas especulativas y operativas de cada hombre deben a su singular ecuación temperamental. Don Jaime sufría del *pathos* sentimental o romántico, del que han sufrido o gozado muchos hombres de todos los tiempos y de todas las patrias, independientemente del clima psíquico dominante en torno a ellos. El Conquistador demostró, a lo largo de su larga vida, el mismo ingenuo lirismo garboso que acredita en los pasajes seleccionados por Castro para probar su tesis y en otros distintos. Los historiadores saben muy bien los ingratos corolarios políticos que acarreó a la Corona aragonesa esa singular manera de ser de don Jaime, zigzagueante entre la energía, a veces cruel, y la debilidad, en ocasiones lacrimosa.

Para que hubiéramos de aceptar raíces islámicas a la sensibilidad de don Jaime sería preciso explicar cómo pudo llegar a contagiarse del morbo oriental un hombre criado y educado primero en Carcasona, en un ambiente ultrapirenaico, y luego en Monzón, en manos de los Templarios; un hombre que pasó su adolescencia en medio de las turbonadas y discordias que agitaron su minoría y su juventud, y que vió transcurrir su madurez en un continuo batallar, entregado a sus grandes empresas reconquistadoras y en el centro de muchas graves cuestiones familiares y políticas. Se comprende que fuera como fué porque *a natura* poseía ese *pathos* romántico y sentimental que distinguía su carácter, pero es duro de creer que pudiera adquirir un lirismo temperamental de influencia islámica quien vivió como él.

En sus actos como en su crónica don Jaime no encuadra en la tradición moruna ni poco ni mucho. A no ser que se quiera vincular con ella su pasión por las mujeres; pasión que naturalmente han sentido millones y millones de hombres antes del Islam y al margen del Islam, en todos los tiempos y países.

Es muy probable que debamos la aparición de los primeros desbordes autobiográficos de la España cristiana al lujo emotivo temperamen-

tal del hombre que fué don Jaime y no a ningún género de proyecciones vitales islámicas en tierras catalanas. Si Cataluña hubiera sido en verdad porosa al contagio de las formas de vida hispano musulmanas cabría descubrir en ella alguna otra huella de ese estilo de vida islámico. Porque una golondrina –la golondrina que se había acogido al amparo de don Jaime– no hace verano.

Capítulo VIII

FRENTE AL SUPUESTO MUDEJARISMO DEL ARCIPRESTE

1. El porqué de estas páginas

Pocos estudios he leído en los últimos tiempos tan apasionantes como el dedicado por Castro al Arcipreste. Sus derroches de ingenio y de sutileza, su extraordinaria habilidad dialéctica, sus sorprendentes hallazgos expresivos, el zigzagueo en arabesco de sus alegatos, todo arrastra al ánimo peor dispuesto. Y sin embargo cuando, con un esfuerzo de atención crítica y de reflexión serena, se logra romper la magia alucinante de su prosa y se reacciona a la postre contra el intento de inteligente captación de la mente del lector, se va viendo a su tesis desasirse poco a poco de la tierra firme de la realidad histórica. Prodigiosamente bellas, maravillosamente agudas, deliciosamente seductoras, sugestivamente hilvanadas, tales páginas nos parecen entonces como una irisada y luminosa Alhambra de ensueño flotando sobre las nubes inasequibles de la fantasía.

El Arcipreste de Hita es para Castro un clérigo castellano que vive una vida mudéjar; su obra es fruto sazonado del injerto vital y cultural cristiano-islámico. No me seduce el calificativo que Castro da a la vida de Juan Ruiz, porque mudéjar es lo hecho por moros al servicio de cristianos y el mudejarismo implica una simbiosis de signo contrario a la que supone engendrando el *Libro de Buen Amor*. Pero no disputemos por palabras. Olvidemos el vocablo y examinemos el grave problema.

No he mostrado jamás hostilidad a las teorías de los arabistas españoles y no españoles sobre las influencias del pensamiento, las letras, las artes, los usos y, en general, la vida hispano-musulmana en la vida, los usos, las artes, las letras y el pensamiento de la Europa occidental. En mi *España musulmana* he registrado con placer los resultados de la investigación del arabismo peninsular sobre tales influencias. No pudo por ello

causarme ninguna adversa reacción el enlace del *Libro de Buen Amor* con la tradición literaria del Islam español. Comencé por tanto con ánimo propicio a la aprobación, la lectura del largo capítulo en que Castro desarrolla esa tesis. Un eslabón nuevo en la cadena de la proyección espiritual de los musulmanes del Al-Ándalus en la España cristiana, me dije al empezar a leer las páginas de Castro. Pero a medida que me adentraba en ellas, y más aun al volver sobre ellas, adquirí la convicción de que Castro había hipertrofiado enormemente los posibles contactos del Arcipreste con la vida y la cultura arábigo-hispanas. A tal punto que hube de decidirme a criticar su tesis.

Como antes he dicho los fenómenos literarios no han atraído hasta ahora mis estudios ni mis meditaciones y me sobrecoge el temor al enfrentarme ahora con ellos. Ese temor crece ante la magnitud del problema que implican los métodos de creación artística del Arcipreste, pues, aunque lego en tales cuestiones, se me alcanza que en el *Libro de Buen Amor* están las raíces de los módulos literarios de grandes figuras de las letras españolas y de grandes corrientes de la literatura castellana.

Mas precisamente por ello no me cupo libertad de opción; debía de arrostrar los peligros de saltar por las bardas de un huerto por mí no frecuentado, si quería completar mi pesquisa del enigma histórico de España.

Mi poquilla ciencia y mi mucha rudeza en estas materias, como diría el Arcipreste, no han logrado por ello detenerme. Y a pesar de no saber "más que buey de cabestro" acerca de la literatura románica y acerca de la árabe, por lo "poquillo que oí disputar" sobre ellas –sigo parafraseando a Juan Ruiz–, me decidí a no silenciar mi disentimiento a la tesis de Castro. ¿Acertaré al rechazarla? Me someteré al juicio de los doctos en temas literarios. Acaso estas páginas mías sirvan de espolonazo y acicate para hacerles decir la última palabra. Por sus proyecciones sobre la historia de la literatura nacional el tema es sobradamente grave para merecer que se aventuren, como yo, a romper el silencio y a enfrentar el problema con rigor.

Castro afirma que el *Libro de Buen Amor* no enlaza con la literatura castellana de los siglos anteriores ni con la literatura de la Romania y que fallan para comprenderle los métodos usados en la interpretación de la poesía de allende el Pirineo. Es aventurada su negativa sobre la vinculación del Arcipreste con modelos literarios de la Europa occidental. Los estudiosos que se han ocupado de Juan Ruiz, desde antes de Menéndez y Pelayo hasta después de Lecoy, han ido demostrando la deri-

vación de textos ultrapirenaicos, en lengua latina o en lenguas romances, de la mayor parte, para decir mejor de la casi totalidad, del "Buen Amor" y cada día se comprueban nuevos contactos e influencias entre ellos. Castro ha minimizado tal enlace hasta casi escamotearlo a nuestros ojos. No cabe negar que el Arcipreste conocía a maravilla la literatura clerical y goliardesca del occidente de Europa. Ese conocimiento implica una insoslayable proyección de su atención y de su interés hacia temas y formas literarias de la cristiandad medieval.

Menéndez Pelayo advirtió ya el evidente paralelismo que la extraña mezcla de devoción y lubricidad, característica de la obra del Arcipreste, muestra a las claras con las de Jean de Meung, Chaucer, Gualterio Mapes, Boccaccio... Menéndez Pidal ha destacado la juglería de Juan Ruiz. Leo Spitzer, el papel de lo didáctico occidental en el *Libro de Buen Amor*. Lecoy ha confirmado tales interpretaciones al estudiar al pormenor las fuentes románicas del Arcipreste. María Rosa Lida ha insistido sobre el parentesco, con corrientes literarias ultrapirenaicas, del enlace entre lo divino y lo humano y de otras singularidades de la creación poética de Juan Ruiz. Y Kellermann ha señalado que éste utilizó una larga serie de géneros literarios de la Edad Media europea: disputa, fábula, ejemplo, proverbio, poesía marial, serranilla, farsa, sátira... Castro ha silenciado o atenuado pero no ha podido demostrar la inexactitud de todos estos paralelismos, parentescos, enlaces, vinculaciones del *Libro de Buen Amor* con formas de pensamiento y de creación artística de la cristiandad occidental ultrapirenaica. ¿Cómo negar que esos contactos, aproximaciones, coincidencias, imitaciones, influencias, corroboran la marcada y precisa orientación del Arcipreste hacia las ideas, la sensibilidad, los usos literarios de allende el Pirineo?

Nadie niega que la voz poética del Arcipreste constituye una novedad en el conjunto de las voces poéticas de la España cristiana y de la Romania; pero, ¿autoriza tal realidad a enmarcar el "Buen Amor" en la tradición literaria hispano-arábiga? Sólo sería admisible tal tesis si Juan Ruiz acreditara un dominio de la literatura islámica española a lo menos parejo del que poseía de la literatura ultrapirenaica. Desde antes de Menéndez y Pelayo hasta después de Lecoy se ha hecho en cambio notar que cuantos apólogos de sabor oriental incluye en su "Libro" el Arcipreste pudieron ser leídos por él en obras hispanas como la *Disciplina clericalis* del judío converso Pero Alfonso o en las traducciones castellanas de *Calila e Dimna* y del *Sendebar*. Y se ha demostrado que la forma métrica hispano-árabe del zéjel, por Juan Ruiz empleada a las veces, pudo ser imita-

da o tomada por él de la poesía cristiana peninsular que ya la había empleado con harta frecuencia.

La novedad que la voz poética del Arcipreste pueda constituir en el conjunto de las voces poéticas de la España cristiana y de la Romania exige la investigación de los orígenes que ese cambio supone; y suscita el tema de cómo surgen y triunfan las mudanzas y los giros en las corrientes literarias de los pueblos. ¿Tales giros y mudanzas son siempre necesariamente resultado de la imitación de procesos histórico-literarios foráneos más o menos lejanos? ¿No pueden ser fruto de la conjunción del afán de novedades de escritores superdotados, con las oscilaciones, cambios y trueques del clima vital –psíquico, social, político y hasta económico– de una comunidad humana, en función de la singular ecuación temperamental del hombre genial que inicia el movimiento?

Castro no se ha planteado siquiera este problema. No ha destacado la estrecha vinculación genética del "Buen Amor" con modelos ultrapirenaicos, ha dado de lado el análisis del doble equilibrio espiritual y físico de Juan Ruiz, enmarcado, claro está, dentro de las peculiaridades históricas de la Castilla de su tiempo y, arrastrado por su devoción de converso al mito semítico, no ha vacilado un punto en vincular con la tradición literaria hispano-arábiga el *Libro de Buen Amor*.

Ya en las primeras páginas de su estudio, antes de haber podido siquiera iniciar su intento de prueba de la vinculación del Arcipreste con la tradición literaria islámica, Castro da comienzo a una insistente reiteración de la realidad de tal enlace mediante afirmaciones tajantes, que a veces necesita encerrar entre paréntesis porque interrumpen el curso normal de la exposición de sus ideas. "La juglaría de Juan Ruiz era hispano-arábiga", declara en las primeras líneas de su monografía y en seguida escribe: "aunque imbuído del espíritu islámico", "muy familiarizado con la vida islámica", "aunque el libro de Juan Ruiz sea el primero y más avanzado saliente poético en la tierra espiritual del Islam", "sabía del mundo por lecturas árabes..." Castro quiere en vano imprimir en nuestro pensamiento, desde el principio de su disertación, su idea fija sobre la inserción del Arcipreste en el marco de la literatura hispano-islámica. Si no supiéramos de la firmeza de su convicción, tal premura en el aventurar tan precisas como incomprobadas afirmaciones nos sugeriría dudas sobre ella. Y Castro prosigue aventurando no menos firmes expresiones: "Juan Ruiz conocía a maravilla el arte islámico..."

Cuanto he de alegar contra el engarce directo del *Libro de Buen Amor* con la literatura hispano-arábiga no implica, claro está, una precisa

negativa de la posible influencia de ideas, inclinaciones, inhibiciones, gustos estéticos, supersticiones, costumbres, modas, usos lingüísticos, fábulas, leyendas, tradiciones y temas literarios orientales o para mejor decir hispano-árabes, en el Arcipreste. De manera vaga, confusa, imprecisa, involuntaria, subconsciente, Juan Ruiz pudo recibir el impacto vital y cultural de lo hispano-islámico que de modo difuso y fantasmal flotaba en la Nueva Castilla del Tajo y en las zonas de nueva colonización del Guadalquivir y del Segura. No es lícito sin embargo abultar esa influencia después de conocer las cifras exactas de la minoría de origen islámico que habitaba en la Corona de Castilla tras el forzado éxodo a ella de los moros granadinos, cifras fijadas así por Lapeyre: 80.000 mudéjares y moriscos en 400.000 kms. cuadrados y frente a unos siete millones de habitantes; es decir, el 1,5 % de la población total del país. Y siempre será preciso limitar concretamente la influencia sufrida por Juan Ruiz, puesto que hoy sabemos que en todo el Arciprestazo de Hita por él regentado habitaban sólo ¡¡once mudéjares!! en 1581 y podemos estar seguros de que no serían muchos más en el siglo XIV.

2. *Juan Ruiz ignoró a Ibn Hazm*

Castro centra su demostración del mudejarismo del Arcipreste en el conocimiento e imitación por éste de *El Collar de la Paloma* del polígrafo cordobés del siglo XI, Ibn Hazm. Temo que la condición de "Tratado sobre el amor y los amantes" de la obra del autor hispano-musulmán haya constituído la chispa que alumbró la idea sobre la vinculación de los dos autores. Esta al parecer promisoria concepción le ha llevado demasiado lejos; le ha movido a intentar convertirla, en vano, en una de las claves de *España en su historia.*

Si el panorama por Castro ideado hubiera sido real, es seguro que los arabistas españoles le habrían saludado con alborozo. Cierto que no suelen llevar a bien que los no arabistas nos acerquemos a la historia hispano-musulmana. Lo sé por ingrata experiencia. Les irrita que les descubramos en ocasiones lo que ellos no se han cuidado de investigar. Pero en este caso su devoción por la figura de Ibn Hazm, que ocupó la celosa atención del gran maestro del arabismo español contemporáneo, don Miguel Asín, y que sigue atrayendo la de sus discípulos, los habría movido a recoger con alegría la tesis de Castro. Con tanta más alegría cuanto que venía además a ampliar el cuadro de las influencias del pensamien-

to hispano-árabe en la cultura occidental; influencias que con razón se complacen en rastrear.

Y sin embargo el muy agudo investigador de la poesía hispano-árabe, García Gómez, traductor y comentador de Ibn Hazm, calificó primero de muy discutibles las influencias de *El Collar de la Paloma* en el "Buen Amor" y sigue teniendo hoy por osado y prematuro afirmar la relación directa de ambas obras.

Según García Gómez, Ibn Hazm perteneció en su juventud a "una minoría de mancebos de la alta sociedad, elegantes, no poco estetas, tocados de snobismo y de diletantismo, que se ocupaban con preferencia de literatura y que en literatura enarbolaban un programa revolucionario". Su ideal literario era "rabiosamente aristocrático y filoárabe" pero era a la par nacionalista. Aborrecían lo popular hispano, se cuidaban de estar al tanto de las modas poéticas de Bagdad, pero aspiraban a zafarse de ellas y a crear, pensando, Ibn Hazm, sobre todo, en su patria española. Y Asín nos dió ya a conocer la inquieta vida del autor de *El Collar de la Paloma*: exilado, conspirador, hombre público, primero, y, después, hombre de estudio, teólogo, filósofo, jurista, polemista, crítico acerbo de la rutina religiosa, violento censor de la tiranía y de los tiranos, en batalla contra todo y contra todos; y así, durante muchas décadas, hasta su derrota y caída final.

Es difícil encontrar un alma y una vida más opuestas a las del clérigo castellano: sedentario, cauto, apicarado, humilde a las veces, sólo pronto a la burla, incapaz del ataque directo, muy anclado en lo popular y contagiado del naciente espíritu burgués. Nunca habrían salido de la pluma de Juan Ruiz expresiones como esta de Ibn Hazm:

> Yo soy una tierra dura, pedregosa,
> recia e insumisa a toda vegetación.

Un abismo separa la magnífica rigidez moral, el ímpetu crítico, el vehemente orgullo, el quijotismo, la puntillosa veneración por el honor, la ira fácil, la amargura, el audaz vuelo religioso y el "alma exquisita, imbuída de neoplatonismo y de misoginismo ascético", de Ibn Hazm —son de Castro las últimas palabras—, de la silueta espiritual del clérigo jocundo, epicúreo, travieso, sensual, cazurro, socarrón, gran gozador de la vida, gran gustador de los encantos femeninos e irónico con inclinación a lo grotesco, que fué Juan Ruiz. Habría sido sorprendente que éste se hubiera dejado seducir por la personalidad de quien, teólogo, escribió la "Historia crítica de las religiones", y pensador redactó un libro sobre "Los

caracteres y la conducta"; de quien al descubrir la intimidad de su espíritu y al consignar sus observaciones acerca de la psicología de los hombres, ora se acerca a Séneca, ora descubre afinidades con San Agustín, ora recuerda a Demócrito o Teofrasto, ora se anticipa a La Bruyère o a Bacon, ora se muestra progenitor de Quevedo, de Larra o de Unamuno.

No ha comprendido Castro siempre bien a Ibn Hazm a lo que acaba de observar García Gómez. No acepta éste que el autor de *El Collar de la Paloma* se moviera en un mundo impregnado por la espiritualidad del sufismo —Asín había llegado a señalar su hostilidad a las doctrinas especulativas y ascético-místicas de los sufíes y había escrito que "abominaba" de ellas; y no cree que mezclara el amor humano y el divino, como Castro afirma. "De amor divino propiamente dicho, en sentido unívoco con lo que nosotros entendemos al usar ese término —dice García Gómez—, nada hay en la teología de Ibn Hazm, ni puede haberlo en la doctrina zahirí." Y no siempre ha acertado Castro al juzgar de las obras del gran pensador cordobés. A propósito de su *Fahrasa* dice que en los tratados de tal tipo "el buceo en la propia existencia llega hasta el fondo del alma, de la propia, de la de uno, situada en un tiempo y un lugar contemporáneos". "Siendo bien sabido —escribe García Gómez— que aunque útil, el género de esos 'curricula vitae' u oficiales hojas de servicio es el más frío, tedioso, anodino y superficial de toda la literatura árabe." Pero el mismo Castro brinda juicios y reflexiones menos aventurados que fuerzan a subrayar la oposición temperamental que aparta a Ibn Hazm del Arcipreste.

Castro ha escrito: "Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y las de otros, inmersas en el amor, y de la final renuncia a sus engañosas dulzuras." "Ibn Hazm analiza sutilmente los efectos del amor en su alma y en las de otras personas, sin establecer mayor intimidad con su objeto en el segundo que en el primer caso: su yo y los otros yos se hallan a la misma distancia, son intercambiables." No es exacto que Ibn Hazm dejara de poner acento especial al hablar de su propia amorosa experiencia. Era sobradamente hispano para que no se le enredaran con violencia, a cada paso, sus vivencias personales en sus reflexiones sobre el amor; y su obra está en verdad anegada de confesiones autobiográficas y de íntimas confidencias. Pero no cabe negar sus incursiones psíquicas en la vida sentimental y pasional de sus contemporáneos ni su final renuncia a las engañosas dulzuras del amor. El yo del Arcipreste está obseso de sí mismo, no es intercambiable con ninguno. A Juan Ruiz no le interesa sino su propia vida amorosa. Y jamás pensó en renunciar a las dulzuras —para él eran algo más que dulzuras, eran apremiantes apeti-

tos– engañosas –para él no eran engañosas sino sabrosísimas y urgentes– del amor.

"Islamismo y neoplatonismo combinados hicieron posible mantener la pacífica convivencia del erotismo y la religión", dice Castro de Ibn Hazm. En el Arcipreste no fué pacífica esa convivencia sino pugnaz y si no llegó a ser dolorosa fué porque el ánimo de Juan Ruiz desbordaba de alegría, de humorismo y "era incapaz –como escribe Castro– de abandonarse a la ascética grave".

Ibn Hazm no frena su pluma y refiere obscenidades que ni Castro ni yo nos atrevemos a copiar, pero él las reproduce a guisa de ejemplos. Sus sentimientos amorosos han sido incluídos por Asín en el marco del casto amor udrí. Y Castro ha calificado el amor de Ibn Hazm de exquisito y ha dicho de él: "que convierte la experiencia sentimental en un ocaso irisado de bellezas". Dudo de que Ibn Hazm fuese un adepto de la teoría udrí sobre el amor, teoría que implicaba renuncia al deseo. Él no renunció sino al pecado. "No desanudé jamás mi manto para un coito ilícito", escribe en *El Collar de la Paloma;* y en *Los caracteres y la conducta*: "La continencia tiene su límite en que apartes tu vista y todos tus miembros, respecto de todo cuerpo que no te sea lícito... Pero privarse hasta de lo que Dios permite es ya debilidad e impotencia." En "El Collar" declara también que, en atención a lo arraigado que está el instinto sexual entre los hombres, Alá, muy benigno con los solteros, sólo había condenado el adulterio. Y el mismo Asín señala que consideró imperfección la virginidad y el celibato místico, por hostilidad a los sufíes. Mas no cabe negar el tono sentimental de algunas de sus experiencias amorosas y lo sutil y lo agudo de sus reflexiones filosóficas, psicológicas y morales sobre el amor. El Arcipreste se despeña por la pendiente del amor sexual; nada hay en él que recuerde el neoplatonismo, romántico, tierno, dulce, del poeta cordobés. Sus noticias sobre sus amoríos no tienen carácter de ejemplos, son proyecciones autobiográficas, o suyas o de un sujeto poético, es igual. Y si en cambio Juan Ruiz no llega a la obscenidad expresiva de Ibn Hazm, jamás vierte su experiencia amorosa en irisada belleza de ocaso sino en rudas y directas expresiones de apetencia carnal.

El esteta cordobés tiene del amor la ambigua idea de los andaluces de su generación; que no excluía las "amistades particulares", ni la sentimental inclinación, e incluso la pasión carnal, de varón a varón, y que se proyectaba desde la poligamia al lícito coito con esclavas: compradas, enclaustradas, gozadas y a la postre vendidas otra vez. Y en el clérigo de Hita triunfaba la robusta, natural y simplista concepción heterosexual del

amor de la Castilla de su época, enmarcada en la monogamia y a lo sumo claudicante ante la barraganía.

Y mientras Juan Ruiz tenía un intenso poder de visión de las realidades materiales, una potencia sensorial vivísima que le permitía hendir el mundo en torno con sus cinco sentidos y apresar en él la más rica, variada y desconcertante colección de sensaciones, Ibn Hazm tenía habituada su retina a mirar a los hombres —a sus almas y a sus actos— más que a las cosas entre las cuales los hombres se movían; y su capacidad para aventurar agudas observaciones psicológicas no iba acompañada de una potencia pareja para captar sensorialmente la menuda realidad de los objetos de nuestro mundo en torno. No hay en *El Collar de la Paloma* un solo pasaje en que podamos hallar ni la sombra de una de esas orgías descriptivas, saturadas de realismo, con que tropezamos en el "Buen Amor".

No es menor la contraposición que aparta *El Collar de la Paloma* o "Libro del amor" de Ibn Hazm de la obra del Arcipreste. Asín describe así la del polígrafo cordobés: "El libro es un estudio psicológico del amor precedido de un prólogo en que el autor consigna el motivo de su redacción y el carácter histórico y autobiográfico de su obra." "Ésta adopta la forma convencional de una epístola literaria dirigida desde Játiva por Abenházam a un amigo suyo, en respuesta a otra que éste habíale escrito desde Almería." "Los treinta capítulos de esta epístola pueden distribuirse en cuatro grupos: Comprende el primero diez capítulos que tratan de la esencia del amor, de los síntomas que lo manifiestan y de las causas ocasionales que lo producen, o sea de los caminos por los cuales penetra en el corazón, a saber: el ensueño, la descripción de la amada, las miradas, el prolongado trato, la mera alusión en las palabras, las señas con los ojos, la correspondencia epistolar y el intermediario. El segundo grupo abarca doce capítulos que versan sobre los atributos y accidentes del amor. En ellos estudia Abenházam los temas siguientes: el amigo protector de los amantes; la unión de éstos; el secreto guardado; el secreto revelado; el amante sumiso; el amante indelicado; el que se enamora de una sola cualidad y hasta de un defecto; el que, humilde, se contenta con poco; el amante fiel; el amante infiel; la enfermedad de amor; la muerte por amor. El grupo tercero tiene seis capítulos consagrados a los peligros y calamidades que amenazan al amor, a saber: los mutuos reproches entre los amantes; el espionaje; las calumnias; la ruptura; la simple separación; el olvido. Los dos últimos capítulos forman el grupo cuarto, en que Abenházam, no ya como psicólogo, sino como moralista, condena el adulterio y los amores ilícitos."

En cada capítulo el autor sigue regularmente este método; expone primero los datos psicológicos del tema erótico correspondiente; los aclara y comprueba después con relatos históricos y autobiográficos; los comenta por fin mediante fragmentos de poesías, casi siempre de Abenházam mismo.

La exactitud de esta descripción de *El Collar de la Paloma* puede ser comprobada por cuantos gusten de asomarse a cualquiera de las seis versiones en lenguas modernas —inglés, ruso, alemán, italiano, francés y español— que hoy existen de la obra de Ibn Hazm. La mera ojeada general de "El Collar" nos fuerza ya a ponernos en guardia contra su supuesta imitación en el *Libro de Buen Amor*, tan lejos en su idea central, en su arquitectura literaria, en su contenido temático, en todo, de la *Risala* reseñada por Asín. Acaba de analizar con agudeza *El Collar de la Paloma* el último de sus traductores, García Gómez. Le califica de elegía andaluza, de nostálgica resurrección, en el recuerdo de un desterrado, de la gran metrópoli califal. *El Collar de la Paloma* es la historia amorosa de una generación escrita por un pensador de gran vuelo, capaz de los más bellos primores retóricos y que supo taracear su exposición con un magnífico "diwan"; con una larga serie de poemas filosóficos y ascéticos de gran profundidad de pensamiento o de enorme fuerza emotiva. He aquí algunos que reúno al azar:

No puedo dudar de que eres un puro espíritu atraído a nosotros
Por la semejanza que enlaza las almas.
No hay más prueba que atestigue tu encarnación corporal
Ni otro argumento que el de que eres visible.
Si nuestros ojos no contemplaran tu ser, diríamos
Que eras la Sublime Razón verdadera.

———

¿Era una idea que la razón alumbró en sus reflexiones?
¿Era una imagen espiritual que alumbró ante mí el pensamiento?
¿Era un espectro forjado con las esperanzas del alma,
Y que la vista tuvo la ilusión de alcanzar?

———

Por ti tengo celos hasta de que te alcance mi mirada,
Y temo que hasta el tacto de mi mano te disuelva,
Por guardarme de esto evito encontrarte
Y me propongo unirme contigo mientras duermo.
Así mi espíritu, si sueño está a tu lado, separado
De los miembros corporales, escondido y oculto.
Pues para unirse contigo, la unión de las almas
Es mejor mil veces que la unión de los cuerpos.

———

Pastor soy de estrellas, como si tuviera a mi cargo
Apacentar todos los astros fijos y planetas.
Las estrellas en la noche son el símbolo
De los fuegos de amor encendidos en la tiniebla de mi mente.
Parece que soy el guarda de este jardín verde oscuro del firmamento
Cuyas altas yerbas están bordadas de narcisos.

Desearía rajar mi corazón con un cuchillo
Meterte dentro de él y luego volver a cerrar mi pecho.
Para que estuvieras en él y no habitaras en otro,
Hasta el día de la resurrección y del juicio.
Para que moraras en él durante mi vida y, a mi muerte,
Ocuparas las entretelas de mi corazón en las tinieblas del sepulcro.

¿Hay nada más lejano de la teorética amorosa de Juan Ruiz que estas ideas de Ibn Hazm, bellos y purísimos lirios poéticos que adornan el jardín perfumado de su "diwan"? Con razón ha dicho García Gómez que separan a *El Collar de la Paloma* del "Buen Amor" "verdaderos abismos de diferencias espirituales".

Asín concluye así su juicio de la obra de Ibn Hazm: "El estilo de este libro es completamente distinto del de todas sus restantes obras: los términos selectos y aun rebuscados abundan; la riqueza de sinónimos para la expresión de una misma idea o sentimiento es también extraordinaria; por eso su lectura no tiene nada de fácil."

García Gómez ha calificado a *El Collar de la Paloma* de "rico de selectos sinónimos y razonablemente municionado de retórica". "El arte literario con que Ibn Hazm ha redactado su libro —añade— es extraordinario." Y detalla algunos de sus primores. "Se halla escrit(o) fundamentalmente por un literato, más aun, por un poeta." "Sus versos entran en lo que los mismos críticos árabes llaman la poesía de los sabios, que es siempre patentemente forzada." Ibn Hazm mismo se gloría de dominar lo que pudiéramos llamar triquiñuelas del oficio. "Es libro aristocrático y muy difícil" dice también de "El Collar" García Gómez.

Según ha demostrado Lecoy, está muy lejos de ser probable que el Arcipreste conociera el árabe, pero aunque lo hubiese chapurreado —no es lícito llevar más lejos su dominio de la lengua de Ibn Hazm— las dificultades estilísticas de la obra del gran pensador cordobés alzan una barrera infranqueable a su utilización por Juan Ruiz.

Tan erudito conocedor de la literatura árabe como García Gómez acaba de señalar que *El Collar de la Paloma* no fué apenas conocido

y explotado por los musulmanes de Occidente; sólo registra su aprovechamiento por el granadino Ibn al-Jatib (s. XIV) y por el marroquí Al-Maqqari (s. XVII); pero éste, muy devoto del gran historiador de Granada, pudo tomar de Ibn al-Jatib los tres únicos versos de Ibn Hazm que cita en su obra. El mismo García Gómez duda de que *El Collar de la Paloma* fuese conocido por el carmelita Fray Joseph de Jesús María, como Castro quiere. Y duda con razón, pues aquél se limita a recoger los indicios que los médicos árabes ofrecen de los "enfermos" de amor, indicios que amplían mucho los consignados por Ibn Hazm. Es muy dudoso que los médicos islámicos cuyas noticias aprovechó el autor de las *Excelencias de la virtud de la castidad*, se inspiraran en *El Collar de la Paloma* – ofrecen muchísimos más pormenores que Ibn Hazm. Pero en todo caso nada justifica la suposición de que Fray Joseph de Jesús María mintió y pasó de conocer algunas tradiciones médicas de los moriscos españoles contemporáneos.

Es muy duro de creer que Juan Ruiz, cuyo dominio del árabe es más que problemático y de quien no sabemos –ni Castro mismo se atreve a suponerlo– que se interesara por la literatura hispano-árabe, conociese el dificilísimo libro de Ibn Hazm, que un solo autor musulmán español había aprovechado y del que no ha llegado hasta hoy sino un único manuscrito oriental. Ni siquiera me parece lícito suponer que el Arcipreste pudo tener noticia de *El Collar de la Paloma* por intermedio de los moriscos del reino de Toledo, pues es increíble que ellos superaran en interés por la obra de Ibn Hazm a los poetas y escritores hispano-árabes de los siglos XI a XV.

El paralelo da algunos pasajes de *El Collar de la Paloma* y del *Libro de Buen Amor* no me obliga, además, a superar tal convicción. Pese al derroche de ingenio, de agudeza y de sutilidad con que glosa su enfrentamiento de los textos por él seleccionados, Castro no ha logrado probar que Juan Ruiz leyó a Ibn Hazm, ni siquiera que tuvo noticia verbal de *El Collar de la Paloma*.

Las frases en que el Arcipreste declara que escribió su obra por dar ejemplo y porque todos se pudieran guardar de las maestrías que algunos usaban en el loco amor, no tienen nada que ver con las frases en que Ibn Hazm se disculpa de haber mencionado a las alcahuetas, diciendo que lo hizo a fin de precaver contra ellas; el clérigo poeta inspira las suyas en la tradición dominante en la Europa occidental. Las grotescas palabras que Juan Ruiz pone en labios de Catón: Alegrémonos porque los cuidados dan tristeza, no pueden vincularse con las de Abu Darda:

"Dejad que las almas se explayen en alguna niñería que les sirva de ayuda para alcanzar la verdad", ni con el supuesto dicho del Profeta: "Dejad descansar a las almas porque, si no, toman moho como hierro"; las ideas seudocatonianas del clérigo de Hita habían sido reproducidas en el *Libro de la Nobleza e Lealtad*, presentado a San Fernando, y en las Partidas II, 5, 20. ¿Cómo hacer derivar de las sañudas reflexiones de Ibn Hazm sobre el *guardián*, que compara a la calentura y a la pleuresía, las declaraciones del Arcipreste de que no podía estar a solas con una dueña de que se había enamorado, porque en su casa se guardaban mucho de los hombres? "El amante se maravilla de lo que dice el amado", escribe Ibn Hazm, y Castro se atreve a suponer derivadas de tales palabras las del Arcipreste sobre el hallar bella el enamorado a su amiga por fea que fuera.

Con ocasión de la muerte de una esclava que adoraba, Ibn Hazm escribió: "Me quedé siete meses sin quitarme la ropa"; murió una muchacha que Trotaconventos había cazado para el Arcipreste y éste declara que cayó en cama y que no se levantó en dos días; y Castro se atreve a parangonar los dos pasajes en prueba de la influencia del teólogo cordobés en el clérigo de Hita.

Ni siquiera es medianamente probable que el Arcipreste tomara de Ibn Hazm la idea que desarrolló en su trova acerca de la traición de Fernán García, el tercero que le suplantó en el amor de una mujer. Ibn Hazm alude, sí, a un mensajero amoroso que creó una rivalidad entre su amada y él y consiguió reemplazarle. Pero Lecoy ha señalado que el tema de la suplantación del enamorado por su tercero fué muy frecuente en la Edad Media, y cita la comedia *De nuncio sagaci*, un pasaje de André le Chapelain y otros varios textos en que asoma tal idea. El Arcipreste pudo además hallar en su derredor más de un caso semejante, si es que en verdad no sufrió él mismo la truhanería de algún "traydor, falso, marfuz".

Si algo hay seguro es que el Arcipreste no se inspiró en *El Collar de la Paloma* para crear el personaje mejor logrado del "Buen Amor", pese al parangón que Castro establece entre frases de los dos libros a las alcahuetas concernientes. "El tipo estaba ya perfectamente caracterizado en la España musulmana", escribe García Gómez al rechazar el contacto verbal alegado por Castro; y en seguida veremos cómo lo estaba también en tierras de Castilla.

García Gómez rechaza asimismo la mayor parte de las coincidencias literales entre el "Buen Amor" y *El Collar de la Paloma* que Castro ha acumulado. Y en cuanto a las que acepta, con reservas, declara que pu-

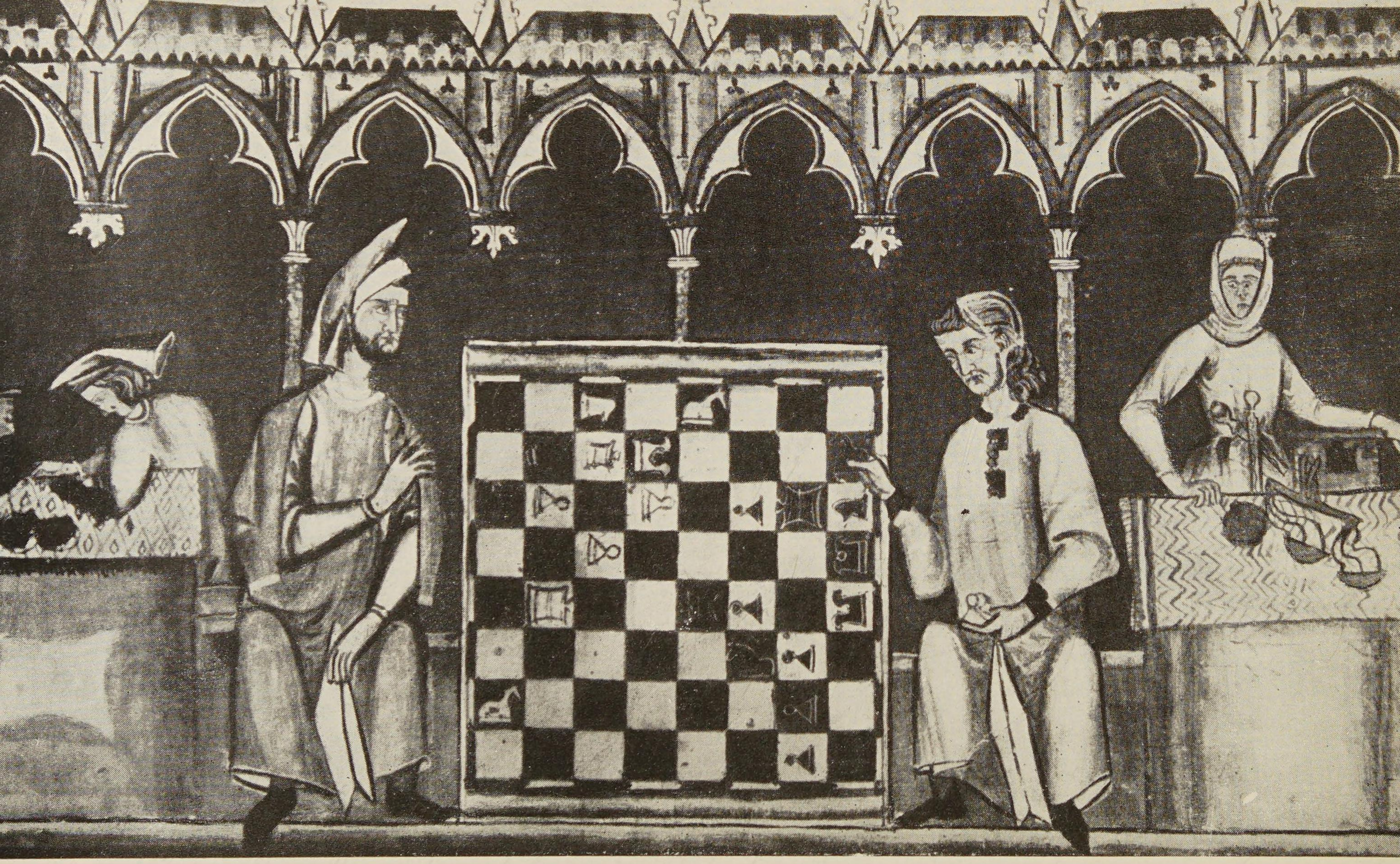
dieron ser fruto del conocimiento por el Arcipreste de tradiciones populares, por corresponder al capítulo: "Síntomas del amor", que era el más accesible a las masas y fué el más vulgarizado de la obra de Ibn Hazm.

Me aventuro a afirmar que ninguno de los pasajes del "Buen Amor" que Castro cita tiene en verdad vinculación directa con los de "El Collar" por él alegados. Por el camino de tan caprichosos paralelos podríamos enlazar las obras más disímiles. Son ideas y expresiones que podrían consignar autores separados por abismos culturales y vitales —el cumplimiento de los decretos de Dios; los daños de los que enemistan a los amantes; los efectos del amor en los enamorados: ceguera, bravura, sutilidad...— las que Ibn Hazm y el Arcipreste acogen en sus obras sin ningún contacto verbal y a propósito de cuestiones sin relación ninguna.

Cuantos han estudiado las fuentes literarias del Arcipreste, y especialmente Lecoy, han registrado la fidelidad temática de Juan Ruiz a sus modelos latinos ultrapirenaicos. ¿Por qué no siguió igual conducta frente a *El Collar de la Paloma* y no parafraseó a lo menos algunos de los temas de Ibn Hazm? Lecoy y, antes que él y después que él, otros investigadores, han demostrado las aproximaciones verbales y las literales traducciones que el Arcipreste hace, a las veces, de la fuente en que se inspira. ¿Como explicar que Juan Ruiz no dejara deslizar en su obra algunas fieles versiones del "Libro del Amor" del polígrafo cordobés, si le hubiese tenido delante de los ojos o se lo hubiera hecho traducir por ese supuesto y extraño morisco, más amigado con *El Collar de la Paloma* que los escritores y poetas de Al-Ándalus?

La riqueza temática de *El Collar de la Paloma* sobre cuestiones amorosas es enorme. En él se examinan al pormenor las señales del amor, las diversas maneras de enamorarse, las alusiones, señas, cartas, mensajeros y secretos de los amantes; las múltiples facetas de la relaciones entre enamorados: sumisión, contradicción, lealtad, traición, ruptura, separación, olvido, muerte; los obstáculos que se cruzan en el camino del amor; la unión amorosa y los vicios y aberraciones pasionales del hombre. De haber conocido el libro de Ibn Hazm, Juan Ruiz habría tenido a su disposición una magnífica e inagotable cantera de ideas, de reflexiones, de sugestiones, de noticias, que aprovechar en su "Buen Amor". El Arcipreste capaz de sacar partido del más pobre, insulso e insignificante texto ultrapirenaico, de explotarlo con audacia y de inyectarle vida y acción, habría dejado pasar ante sus ojos el riquísimo venero que brota de cada página de *El Collar de la Paloma*, sin tomar de él sino algunas inocuas e inexpresivas frases —elegidas con pinzas aquí y allá y con pinzas jun-

75. – Naves castellanas del siglo XIII, según el manuscrito escurialense de las Cantigas del Rey Sabio. En ese siglo y en parte por obra de la política económica de Alfonso X, medra y cuaja la marina de Castilla. Vizcaínos, cántabros y gallegos surcan el mar, trafican con Francia, Flandes e Inglaterra y, si llega el caso, pelean con las flotas enemigas. Una escuadra castellana remontó el Támesis rumbo a Londres durante la "Guerra de los Cien Años".



76. – Aunque no quedó a los asendereados cristianos españoles demasiada actividad sobrante, dieron paso a las ineludibles apetencias del *homo ludens* que en todos alienta: bofordando, presenciando los juegos y recitaciones de los juglares... y, por influencia oriental, jugando al ajedrez. Recordemos la anécdota que presenta a "Ben Amar" salvando al reino de Sevilla de las exigencias de Alfonso VI me-

tadas luego a su capricho— mientras corría y corría ante él, ofreciéndose generoso y ubérrimo, el río caudal de las reflexiones de Ibn Hazm sobre el amor y el de sus apostillas biográficas, llenas de vida y de interés humano. ¿Quién puede creer que así ocurrió?

Las someras aproximaciones que acercan algunas de las ideas del Arcipreste a las de Ibn Hazm son natural resultado del enfrentamiento por ambos de los mismos temas amorosos. Aunque coincidieran en verdad, siempre sería preciso guardarse de deducir conclusiones apresuradas. Los hombres de las más diferentes patrias, épocas y culturas pueden concebir independientemente las mismas ideas y hasta las mismas metáforas.

El heresiarca inglés Wiclef formuló sobre la Biblia las mismas ideas atribuídas al califa 'Umar sobre el Corán; ideas que le habrían llevado a ordenar la destrucción de la biblioteca de Alejandría. El mismo Castro ha destacado el parentesco que enlaza algunos pensamientos del escritor oriental del siglo x, Al-Mas'udi, con otros de Montesquieu. Y supongo que ni Castro ni nadie se atreverá a sospechar algún género de vinculación genética entre ambas parejas de musulmanes y cristianos. Dámaso Alonso ha señalado la analogía que une la descripción del gallo por Ibn Billita, poeta toledano del siglo xi, y por el poeta cordobés del siglo xvii, Góngora. Castro ha parangonado las frases del poeta andaluz de la época califal Ibn Farach, sobre la luz irradiante de su amada, con las de Calderón: "Amanecer podéis / y dar alegrías/ al más luciente farol", referidas a una "diosa humana". Y nuestro colega se atreve a deducir de tales remotísimas semejanzas que los cristianos españoles, aunque tarde —en los días de los Austrias menores—, acabaron asimilándose "las metáforas poéticas presentes en la literatura de sus compatriotas moros". No se le pasa por la imaginación la idea de que los poetas barrocos de España pudieron concebir formas expresivas más o menos parecidas a las de los poetas de Al-Ándalus. Y prefiere saltar por cima de la imposibilidad de que ¡Góngora! y ¡¡Calderón!! se inspirasen en modelos poéticos hispano-árabes, cuando ya ni había moriscos en España. "Dios sólo me basta", escribe Ibn Hazm; ¿quién osará creer que hasta esa frase de *El Collar de la Paloma* remonta la idéntica de Teresa de Ávila: "Sólo Dios basta"?

¿Me perdonará Castro mi falta de audacia para acompañarle en sus aventurados paralelos? Su osadía en el emparentar lo más distante y desparejo, por cima de abismos o de cordilleras culturales y vitales que contradicen todo posible contacto entre quienes concibieron ideas o formas literarias o artísticas lejanamente semejantes, le ha permitido parangonar sin fundamento a Ibn Hazm con el Arcipreste.

Un paralelo despacioso de *El Collar de la Paloma* y del "Buen Amor" obligaría a rechazar la mera idea de su lejana aproximación o coincidencia. Castro ha escamoteado ese paralelo y cuando ha tropezado con la tajante contradicción de las dos obras ha realizado maravillosos y sutilísimos esfuerzos para explicar, como fruto del diferente clima espiritual de la Córdoba de principios del siglo XI y de la Castilla del siglo XIV, y como resultado de la diferencia temperamental de los dos poetas, la irreductible oposición de las dos obras. Más fácil sería atribuir las mínimas analogías que pueden acercarlas a la condición de ambas de tratados sobre el amor y al hispanismo integral del moro cordobés y del clérigo de Hita. Castro ha soslayado esa integral españolía de Ibn Hazm. La señalé en algunos ensayos y conferencias que resumí en mi *España musulmana*. Y acaba de ser aceptada y subrayada por García Gómez, quien destaca el quijotismo del autor de *El Collar de la Paloma*. Su hispánica soberbia, su pasión y su impaciencia españolas, el tono cálido y profundamente humano con que occidentaliza la exquisita afectación y la afeminada pedantería de los temas poéticos orientales en que se inspira, la amargura hispana con que traza, adelantándose a Larra, la sombría imagen de la sociedad hispano-musulmana, saturada ya de envidioso orgullo, y la ambivalencia esencial entre sentimientos delicados y feroces, entre nobleza y plebeyez, que le empareja con grandes figuras de nuestro Siglo de Oro "en quienes se cumplió la misma constante ibérica", a lo que dice el gran arabista. Españoles hasta el cogollo del alma Ibn Hazm y el Arcipreste de Hita, necesariamente habían de acercarse en algunas de sus humanas reacciones vitales. Esa aproximación queda reducida a su parejo centauricismo literario.

Pero podría no ser exacta la tesis de Castro sobre la directa derivación del *Libro de Buen Amor*, de *El Collar de la Paloma*; y pudo hallarse arabizada sin embargo la sensibilidad creadora del Arcipreste. Ni siquiera esa hipótesis es aceptable. A veces me asalta la sospecha de que Castro mismo ha vacilado a la postre frente a la realidad de la vinculación literaria de Ibn Hazm con Juan Ruiz. Me ha suscitado esa idea su celosísima acumulación de cuantas pruebas puede discurrir la más fértil imaginación en alianza con la erudición más portentosa y su alegato de otras que sobrepasan las posibilidades operativas de ambas, para acreditar el orientalismo de los métodos de creación artística y de la obra toda del Arcipreste. Si hubiera juzgado probado el contacto directo de *El Collar de la Paloma* con el "Buen Amor", ¿por qué trazar ese largo y formidable alegato posterior? En todo caso es forzoso seguirle en su insistente y aguda exégesis para poder aceptar o rechazar objetivamente sus turbadoras afirmaciones.

3. *El vino y los borrachos en la arabizada Andalucía*

La crítica que el Arcipreste hace del abuso de la bebida no enraiza, según lo más probable, en la tradición islámica. Con la Santa Cruz, el jamón y el vino habrían debido ser las señales del cristianismo en la España medieval, si los musulmanes españoles no hubieran bebido vino casi con la misma frecuencia que los politeístas — así llamaban a los trinitarios, fieles a la Iglesia de Cristo, los mahometanos adoradores del Dios eterno y único. En Al-Ándalus el fruto de la uva placía por igual al pueblo y los magnates, era gustado con placer por califas y príncipes, le cantaban sin misterio los poetas, embriagaba por doquier —incluso en el alcázar califal— a quienes le frecuentaban con exceso y hasta consiguió mover a benevolencia a los jueces o cadíes cordobeses encargados de condenar a los borrachos.

Mahoma había prohibido a los musulmanes beber vino y había ordenado que azotaran a un hombre ebrio que le había sido presentado. Pero murió el Profeta sin haber señalado la pena que debería aplicarse a los borrachos. Data pues de los sucesores de Mahoma la disposición concerniente a su castigo. El califa Abu Bakr se halló embarazado para fijarlo, consultó a 'Ali, yerno del Profeta, y 'Ali le respondió de esta manera: "Quien bebe, se emborracha; quien se emborracha, hace disparates; quien hace disparates, forja mentiras, y quien forja mentiras, debe ser castigado. Creo que deben darse ochenta azotes al que bebe." Los compañeros de Mahoma aceptaron el divertido razonamiento de su yerno y quedó establecida desde entonces la pena con que habían de ser castigados los borrachos. Abu Bakr tuvo, sin embargo, remordimientos por haber decidido a la ligera una cuestión que Mahoma había olvidado resolver y al tiempo de morir manifestó públicamente sus escrúpulos. Mas era ya tarde para retroceder y por los siglos de los siglos fueron condenados a recibir ochenta azotes los musulmanes bebedores de vino. Mejor dicho, los islamitas que bebían y descubrían su secreto mediante los signos inconfundibles con que el vino favorece a quienes lo gustan con exceso. Porque a los cautos y prudentes no podía probárseles sus frecuentaciones con el mosto, y no eran, por tanto, castigados; a lo menos por las autoridades terrenales.

Todas las rigideces de la ley musulmana frente a los frecuentadores del delicioso fruto de la vid fueron vanas en la España islamita. Un

puñado de mahometanos la ganó en una hora de discordia civil. Pero ese puñado de orientales y de berberiscos fué en seguida conquistado por las mujeres y por los vinos españoles. Los peninsulares fueron convirtiéndose al Islam más o menos de prisa y al cabo de unas generaciones apenas si corría sangre árabe por las venas de los hispano-musulmanes. ¿Cómo no habían de beber y de embriagarse aquellos islamitas españoles, nietos de muslimes y de hispanos, o españoles por los cuatro costados?

En la Córdoba califal fué frecuente la lenidad de los cadíes encargados de castigar a los borrachos. Al-Juxani nos ofrece varios testimonios pintorescos de tal debilidad.

El juez Ahmad ben Baqi cabalga con un amigo por las calles cordobesas. Delante va un borracho. El juez lo ha visto. Lejos de apresurarse a ordenar su detención, el cadí, comprensivo ante la flaqueza del ebrio cordobés, tira de las riendas de su cabalgadura, para dar tiempo, a fin de que el borracho, al notar la presencia del juez, le evite y se largue. Pero, cuanto más lentamente cabalga el cadí Ahmad, más se para el borracho. Hasta que el juez no puede menos de toparse con él. El amigo del cadí que conoce a Ibn Baqi, se dice, *in mente*: "Veamos cómo vas a salir del aprieto sin ordenar que azoten al ebrio." Pero el juez —¿gustaría también del fruto de la uva el cadí cordobés?—, al tropezar con el borracho, se vuelve hacia su amigo y, ante las eses clásicas que el vino obliga a hacer a sus posesos, dice, como compadecido: "Mira ese desdichado transeúnte, ha debido de perder la razón; pidamos a Alá porque le vuelva el seso."

El juez da audiencia en la mezquita, escucha a pleiteantes, testigos y juristas y falla los procesos. El almotacen trae ante él un hombre al que acusa de borracho. El cadí piensa: "Vaya, por Dios, voy a tener que condenarle." Y aunque el borracho huele a vino a cien leguas, el juez dice a su secretario: "Huélele", con la esperanza de que comprenda su repugnancia a castigar al ebrio. Pero el secretario no descubre el gesto suplicante del cadí y, tras de oler al acusado, responde: "Sí, huele a vino." El juez se desespera. "Estoy perdido, —piensa acaso—; este imbécil de secretario va a obligarme a ordenar que le azoten." Pero está rodeado de los jurisconsultos de su curia y entre éstos se halla Asbag, su amigo, y con un rostro incapaz de dejar duda alguna sobre sus intenciones, se vuelve hacia el jurista y le dice: "Asbag, huélele tú." Y Asbag, que ha adivinado los deseos del cadí, acerca sus narices a la cara del borracho, y, con un guiño de ojos, dice al juez: "Sí, huele a algo, pero no estoy seguro de que huela a bebida que pueda emborrachar." Una sonrisa de gratitud ilumina

al punto la cara del cadí y, con alegría, sin disimulo alguno, dice inmediatamente a los sayones: "Que le pongan en libertad, no está probado que haya realmente cometido falta."

¿Y cómo habían de castigar a los borrachos los cadíes si bebían en Córdoba sin tino los jóvenes magnates, cuando se reunían por las noches con bailarinas y cantadoras en las almunias o huertas de los alrededores; se bebía en las casas y en los palacios de visires y príncipes, y se bebía hasta en el mismo alcázar del califa?

Como todo déspota, Al-Nasir tiene el humor cambiante, y uno de sus contertulios Ibn Salim, ha escuchado de sus labios hace poco frases ásperas. Pero 'Abd al-Rahman III no es cruel y, pasada la tormenta, se arrepiente de su conducta y de sus amenazas. Así ha ocurrido ahora. Al comprender que ha llegado a aterrar a Ibn Salim, ha bajado la cabeza, avergonzado, ha recitado un versículo del Corán, se ha acercado al atemorizado cortesano y le ha hablado con afecto. Ibn Salim ha sufrido, sin embargo, un momento de verdadera angustia; tiene los nervios rotos y, para rehacerse y vencer los restos de su miedo, ha comenzado a beber en demasía. El califa, amistosamente, le dice, a fin de evitar la borrachera: "Poco a poco, Muhammad, no bebas tan de prisa." Pero la borrachera llega pronto. Los esclavos de servicio, acostumbrados acaso a escenas parecidas, se precipitan hacia él con una jofaina y varios paños. Al-Nasir, mientras le sostiene la cabeza, le dice: "Desembaraza el estómago, Muhammad." El borracho no distingue al principio la voz del soberano. Mas levanta al cabo su mirada y ve al califa allí, a su lado, y se arroja a sus pies, para agradecerle sus bondades. Al-Nasir le responde: "No hago nada de más, he sido duro contigo y te he causado mucho miedo." Ibn Salim se cambia de vestido, pues el suyo ha sufrido en el percance, y con la cabeza un poco más liviana, abandona el palacio, para dormir en su morada la palatina *pítima.*

No se bebía entonces por primera vez en los palacios cordobeses. El bisabuelo de Al-Nasir, el emir Muhammad, había ocupado el trono de Al-Ándalus en lugar de su hermano 'Abd Allah —destinado a suceder a su padre 'Abd al-Rahman II, por Tarub la sultana— gracias a que aquél se hallaba bebiendo en su palacio cuando expiró, en brazos de los eunucos de la corte, el progenitor de los dos príncipes. Mientras bebía 'Abd Allah y bebían sus amigos y bebía la guardia de su puerta, Muhammad pasó, envuelto en velos femeninos, por delante de la morada de su hermano, entró por sorpresa en el alcázar y se hizo jurar aquella misma noche por los altos funcionarios del gobierno.

Y como antes de Abd al-Rahman III se siguió bebiendo en la corte califal después de su muerte. Al-Maqqari refiere que el gran Almanzor, temible azote de la Cristiandad española durante las décadas postreras del siglo x, bebió hasta dos años antes de morir.

Sí, en la España musulmana se bebía en todas partes hace mil años y se bebía sin recato, pese a las prescripciones de Mahoma. Los extranjeros se asombraban de las proporciones alcanzadas por el uso y abuso del vino en toda Andalucía y de que en todas partes se hablase de bebidas sin tapujos y se disculpase a los borrachos. Los historiadores arábigo-españoles aludían, como a prácticas normales, a las libaciones de los particulares y de los príncipes, y referían, con naturalidad, escenas como las relatadas. Y los poetas cantaban al vino con la misma vena lírica que a sus amadas favoritas y, de ordinario, al mismo tiempo que a ellas. "El vaso lleno de rojo néctar —escribe el príncipe Marwan ben 'Abd al-Rahman— era, entre sus dedos blancos, como un crepúsculo que amanecía encima de una aurora. Salía el sol del vino y era su boca el poniente, y el oriente la mano del copero, que al escanciar pronunciaba fórmulas corteses. Y, al ponerse el sol en el delicioso ocaso de sus labios, dejaba el crepúsculo en su mejilla."

Más que nunca se bebió y se cantó al vino a la caída del califato, en las cortes de los cultos y libertinos Taifas de Al-Ándalus. Hasta el severo teólogo y jurista Ibn Hazm se dejó arrastrar por la moda literaria y entonó laudes al fruto de la uva de que nunca gustó. Por él sabemos que en el siglo xi se vendía libremente el vino en la España islamita y se percibía saneado impuesto de su venta. Y el juglar de Medinaceli, cantor del Cid, pone en boca de Rodrigo estas palabras, cuando los moros de Valencia fueron a cercarle después de su conquista de Murviedro: "En sus tierras somos e fémosle tod mal, bevemos el so vino e comemos el so pan."

Se siguió bebiendo sin recato y se continuó elogiando poéticamente las delicias del vino durante el señorío de la España musulmana por los dos imperios africanos de almorávides y almohades. El médico sevillano Ibn Zuhr declaró desear: "Una casa bien abastecida, una puerta nunca cerrada, el raque y la tinaja y el porrón y el vino." Y que pudo satisfacer su gusto por los caldos andaluces resulta de estos versos que compuso: "Apoyadas las mejillas en las palmas de las manos nos sorprendió a ellos y a mí la luz de la aurora. En toda la noche no había cesado de escanciarles el vino y de beber yo mismo lo que quedaba en sus propias copas hasta que me embriagué al igual que ellos. Pero el vino ha tomado bien su venganza. Yo le hice caer en mi boca y él me ha hecho caer a mí."

Como en Sevilla se bebió vino y se cantó al fruto de la vid durante el siglo XII en Alcira, en Valencia, en Murcia, en Ibiza y en toda la España musulmana. Deliciosos poetas siguieron creando bellas metáforas en torno a los vasos, la botella, las burbujas... y describiendo escenas báquicas. En una de esas orgías nocturnas, en que los jóvenes magnates bebían en unión de sus amadas, de sus esclavas, o de sus danzadoras o copleras, mientras lloraban surtidores misteriosos y perfumaban el aire magnolias y azahares, algún árabe hispano, con alma de artista, tendido sobre cojines de damasco y reclinado en los senos de su amiga, levantando el vaso cristalino lleno de vino rojo, pudo improvisar versos como estos de Abu Zacariya:

"El vaso se ha inflamado y se ha vestido una túnica de llamas. Mirad cómo suben las burbujas. No han visto mis ojos maravilla como ésta. Encima de unas brasas encendidas, granizos que por ellas existen y que de ellas proceden."

El pueblo gustaba también del vino con placer y los poetas populares lo amaban de tal forma que el gran zejelero Ibn Quzman expresó así su voluntad postrera:

Cuando me muera éstas son mis instrucciones para el entierro:
dormiré con una viña entre los párpados;
que me envuelvan entre sus hojas como mortaja
y que me pongan en la cabeza un turbante de pámpanos.

Obligados a abandonar Al-Ándalus ante el empuje de las armas cristianas, los poetas emigrados, al rememorar, transidos de nostalgia, sus días felices en las ciudades musulmanas de España, recordaban siempre sus alegres libaciones en dulcísimas noches de amor y poesía. Ibn Sa'id, desde Egipto, muy avanzado el siglo XIII, escribió al recordar el sevillano Guadalquivir:

¡Cuántas ligeras barcas en su espejo tranquilo
se ven, al son de músicas alegres discurrir!
Y los oídos gozan y gozan más los ojos
con las bellas muchachas que en las barquillas van
.....
Con su sonar los vasos, las flores con su aroma
Dicha en el alma infunden y lánguido placer.

Soñando con Algeciras, dijo:

En los labios el vino y en brazos de mi amada
Allí de mil auroras me sorprendió la luz

Mientras que, por la luna, con oro recamada
Tendía el mar la fimbra de su túnica azul.

Y al rememorar a Málaga escribió:

Allí la copa llena de vino generoso
Hacia los puros astros mil veces elevé
Y en la enramada verde, del céfiro amoroso
Sobre mi frente el plácido susurrar escuché.

¿Podemos dudar de que en los días del Arcipreste seguirían bebiendo los musulmanes españoles? De ellos no es probable por tanto que recogiera Juan Ruiz sus críticas literarias contra los excesos en la bebida.

Cierto que el Arcipreste consigna algunos de los daños que un judío catalán del siglo XII había atribuído al vino. Pero tal vez desde hacía milenios eran lugares comunes de la experiencia báquica de los mediterráneos. ¿Quién podía ignorar entre ellos que el abuso de la bebida disminuía la vista y el seso de los ebrios y podía llevar a la ceguera y a la locura? Más de mil años antes de que el judío catalán aludiera a tales peligros y alrededor de trece siglos antes de que insistiera sobre ellos el gran poeta castellano, les había dado carta de naturaleza otro español famoso por su estro poético, Marcial, en algunos de sus epigramas.

"Fryx, famoso bebedor —escribe—, era tuerto de un ojo y estaba enfermo del otro, Aulo. Heras, su médico, le dijo: guárdate de beber o el vino te hará perder por completo la vista. ¡Adiós, me quedé sin ojo!, exclamó Fryx riendo y se hizo escanciar innumerables vasos. ¿Quieres saber el resultado? Que Fryx se bebió el vino y su ojo el veneno" (VI, 78).

"Tú, remendón —dice también—, reyezuelo entre los zapateros, nos ofreces combates de gladiadores y el arma tajante del reciario te arrebata los productos de tu lezna. Eres un borracho, y si el vino no te hubiera hecho perder el seso, no se te hubiera ocurrido, remendón, jugar a costa de tu cuero" (III,16).

Juan Ruiz pudo recoger de la sabiduría popular occidental, como los judíos y musulmanes españoles, la tradición de los males con que el vino amenaza a quien lo bebe con exceso. Como de ella pudo tomar también el pensamiento que recoge en este cínico verso:

"Si amar quieres dueña, del vino bien te guarda."

Marcial había escrito dirigiéndose a Rufo: "Pones demasiada agua en tu vino... ¿Acaso te ofreció Nevia una noche de placer y tratas de reunir, con la sobriedad, fuerzas para goces más ciertos?"

Américo Castro suele olvidar la importancia de la milenaria tradición mediterránea para explicar muchos parentescos entre los cristianos españoles y los españoles musulmanes. En el siglo VII, hacia los mismos años en que Mahoma fundaba el islamismo, San Isidoro mencionaba en sus *Sentenciae* II.43.1, a la embriaguez con la soberbia y la fornicación, entre los pecados graves, y escribía del abuso del vino: perturbationem gignit mentis furorem cordis.

Más que inspirado en las formas vitales y literarias hispano-islámicas sobre el vino, el Arcipreste sirvió de inspiración a los moriscos según demuestra el texto del Sermón de Ramadán que Castro alega. Los versos de Juan Ruiz contra los excesos en el beber no pueden servir por tanto para vincular el *Libro de Buen Amor* con la experiencia religiosa y artística del Islam hispano.

4. *Trotaconventos en España*

Tampoco me parece segura prueba del enraizamiento del *Libro de Buen Amor* en la tradición literaria hispano-islámica la frecuente aparición del tema de la tercería amorosa en la gran sinfonía que debemos al Arcipreste. Castro vuelve a olvidar, otra vez, la unidad vital y cultural del mundo mediterráneo. El eunuco, el pederasta y el tercero o la tercera pertenecen a la fauna vital y literaria de los pueblos ribereños del gran mar que sirvió de eje al mundo antiguo. No podrá nadie negar el origen oriental de esos tres viles y desdichados vicios y profesiones –a lo que acreditan algunas inscripciones, la pederastia llegó a ser una profesión– del *homo mediterraneus*. Ningún texto antiguo los vincula con la rudeza primitiva de los pueblos occidentales. Pero tampoco podrá negarse el pronto contagio por éstos de las miserias físicas y culturales del Oriente. Si no antes de Roma –griegos y fenicios frecuentaron las costas del Mediterráneo occidental– a lo menos desde que Roma, ya helenizada y a través de su helenización transida de orientalismo, extendió su estilo de vida por Berbería, Hispania y las Galias.

De la práctica de la tercería en Grecia poseemos diversos testimonios. Sorprendida por la sutilidad de sus consejos para conseguir amantes, la cortesana Teodota propuso a Sócrates que fuese su tercero.

La tercería debió de estar muy arraigada en la corrompida sociedad del primer siglo del Imperio romano. Terceras aparecen en algunas comedias latinas y de terceros habla Marcial en sus epigramas.

"Ciudadano pobre y honrado, de pecho ingenuo y de palabra franca, tú, Fabiano, que a Roma te diriges, ¿cuál es tu intento? No sabrás ser alcahuete, ni parásito..."; y Marcial sigue enumerando otros tristes oficios que supone a Fabiano incapaz de ejercer (IV, 5). Y al injuriar a Vacerra le apostrofa así: "Delator, calumniador, fullero, alcahuete, lamerón, esgrimista... ¿Cómo siendo tantas cosas no tienes nunca dinero?" (XI-66).

Las Sentencias de Paulo recogidas en el *Digesto* XLVII, 11. L, 1, atestiguan que la tercería llegó a extenderse de tal modo que los jurisconsultos y el Estado acabaron preocupándose de establecer castigos —azotes y deportación— para quienes sedujeran, para otros, mujeres o doncellas.

El torpe oficio de la tercería masculina o femenina no fué introducido en Occidente por los islamitas; ni lo fué en España. El tipo de casa andaluza, no pocas características arquitectónicas urbanas, los terceros y terceras, la pederastia, el eunuquismo, la magia, los baños, las raheces maneras de expresarse, las salaces y a veces hasta malolientes frases literarias y muchas prácticas, costumbres, usos, ideas, formas artísticas, vicios y virtudes de la España islamita constituyen un legado, hasta ahora apenas estudiado, de la vida antigua. Asombra hasta qué punto los hombres en general y en particular los españoles han sido fieles en el conservar de gestos y costumbres. Marcial atestigua que en la Roma de Domiciano se llamaba a la gente con el sonido peculiar que produce el roce de los dedos medios y pulgar (VI-89), como todavía se hace en España. Y como hoy también, se injuriaba ya en los días de Marcial extendiendo un dedo de una manera obscena, que pocos españoles desconocen (VI-71).

Curtius ha dedicado toda su *Europäisches Literatur und lateiniches Literatur* a probar la perduración de los temas antiguos a través de toda la Edad Media. A esos temas debe añadirse el de la tercería amorosa.

La tercería amorosa —masculina o femenina— debió de alcanzar mayor relieve e importancia en la Península, como en todo Occidente, a medida que la renovación de la moral por obra del cristianismo y, a la par, la crisis creciente de la vida urbana y la consiguiente rarificación de las frecuentaciones sociales, propicias a encuentros y galanteos, fueron dificultando, con trabas cada día mayores, el libre juego del amor.

El Breviario de Alarico reprodujo las sentencias de Paulo antes señaladas; San Isidoro no olvidó en sus "Etimologías" a los *lenones*, rufianes o terceros; y Chindasvinto (642-655) castigó a los *sollicitatores* de esposas, viudas o muchachas. Por ese precepto de la *Lex Visigothorum*, III, 3, 11,

sabemos que ejercían la tercería amorosa: hombres y mujeres libres, libertos y libertas y siervos y siervas. Chindasvinto los condenó, y a quienes los enviasen a seducir a *uxores, filias* o *viduas*, a ser entregados a los esposos, padres o parientes de las seducidas, para que éstos hicieran de ellos lo que bien les pluguiera.

Conquistada España por el Islam, la enclaustración de la mujer en los harenes, incluso, naturalmente, antes de que contrajera matrimonio, y lo habitual de las bodas entre quienes a veces nunca se habían visto hasta el día de su enlace, hizo sin duda de la tercería en Al-Ándalus una institución floreciente y a la postre consentida, si no favorecida, por las prácticas sociales. Los novios solicitaban sus futuras esposas por referencias de esas terceras; de las viudas pobres que pululaban por las casas de los musulmanes españoles. Por referencias de mujeres que entraban hasta los rincones solitarios del harén, conocían los secretos y las intimidades de todas las familias y llevaban y traían noticias sobre las condiciones físicas, morales y económicas de las muchachas en flor, de las viudas o de las divorciadas.

Junto a ese honorable oficio, esas terceras, y como ellas los terceros, ejercían desde siempre el más vil de la alcahuetería, en el sentido estricto del vocablo. Ibn Hazm en el capítulo "Sobre el mensajero" de *El Collar de la Paloma* escribe: "Las personas más empleadas por los amantes, para comunicarse con los que aman son, o bien criados en quien nadie para mientes y que no despiertan recelos, por su poca edad, por lo desastrado de su porte o por la zafiedad pintada en su rostro, o bien, por el contrario, personas respetables y fuera de toda sospecha, por la piedad que aparentan o por la avanzada edad a que han llegado. ¡Cuántas hay así entre las mujeres! Sobre todo las que llevan báculo, rosario y dos vestidos encarnados. Yo me acuerdo que en Córdoba las mujeres honradas se guardaban de las que tenían tales atributos, dondequiera que las veían. También suelen ser empleadas las personas que tienen oficios que suponen trato con las gentes, como son, entre mujeres, los de curandera, aplicadora de ventosas, vendedora ambulante, corredora de objetos, peinadora, plañidera, cantora, echadora de cartas, maestra de canto, mandadera, hilandera, tejedora y otros menesteres análogos. Por último, también suelen ser empleadas las personas que tienen parentescos con aquel a quien son enviadas, que por esta razón no se retrae de ellas. Por estos procedimientos, ¡cuántas personas inabordables se han tornado blandas; cuántas difíciles, fáciles; cuántas lejanas, próximas; cuántas ariscas, afables! ¡Cuántas malaventuras han atravesado los velos

más protectores, las cortinas más espesas, los gabinetes más reservados y los muros más sólidos, por las añagazas de estas gentes!"

"Si no fuera para llamar la atención sobre ellas, no las hubiera mencionado. Lo he hecho para que nadie pare mientes en ellas ni ponga en ellas la menor confianza. Dichoso el que escarmienta en cabeza ajena. Y que Dios corra sobre nosotros su velo protector y no aparte de ninguno la sombra de su salvación."

A las noticias que Ibn Hazm procura sobre terceras y terceros podría Castro haber añadido esta poesía en que Abu Chafar Ahmad ben Sa'id (m. 1163) define a maravillas la alcahueta hispano-musulmana:

"Alcahueta que hace gala de su oprobio, más encubridora que la noche para el caminante
"Entra en toda casa, y nadie sabe hasta qué punto penetra en ella.
"Cortés, acogedora del que encuentra; sus pasos no molestan al vecino.
"Su manto no se dobla nunca, más inquieto que bandera de combate.
"Aprendió, desde que conoció su utilidad, la diferencia que hay entre crimen y astucia.
"Ignora dónde está la mezquita, pero conoce bien las tabernas.
"Sonríe siempre, es muy piadosa, sabe muchos chismes y cuentos.
"Posee la ciencia de las matemáticas y la industria de hacer horóscopos y hechizos.
"No puede pagarse zapatos de su bolsa, pero es rica en medio de la miseria.
"Capaz sería, por lo suave de sus palabras, de unir el agua con el fuego."

Ninguno de estos dos testimonios literarios hispano-árabes —los he reproducido de propósito para que el lector pueda juzgar de mis palabras— pudo brindar al Arcipreste material poético incógnito para componer el tipo de su Trotaconventos. Las noticias a la par detalladas y vagorosas de *El Collar de la Paloma* no podían enseñar a Juan Ruiz nada que no supiera, que no estuviera cansado de ver en torno a él todos los días. Ibn Hazm no traza siquiera una silueta de cualquiera de esas terceras que cita como posibles mensajeros de los enamorados. Se limita a mencionarlas junto a los otros intermediarios de que se valían: sirvientes —pervivía la tradición romana recogida por Ovidio—, parientes y amigos, y hasta junto a las palomas mensajeras de que da también noticia. Los eruditos que se han ocupado de estudiar las fuentes literarias del Arcipreste han acumulado numerosos testimonios de terceras y aun de terceros procedentes de muy diversas comedias, tratados, cuentos, poemas, epístolas...

medievales de allende el Pirineo. Lecoy los ha registrado con su habitual erudición y ha señalado incluso en muchas de esas terceras los rasgos esenciales que caracterizan a Trotaconventos.

Y no precisó el Arcipreste acudir a las alcahuetas hispano-musulmanas para dar vida y anclar en la realidad —así hacía siempre con sus modelos literarios— a las terceras ultrapirenaicas. Pudo transformar en Trotaconventos a la Anus de la novelita *De Amore* y desarrollar el tema de la vieja tercera en su "Libro", con sólo abrir los ojos a la realidad social de la Castilla de su época.

Sería ingenuo suponer —y Castro no incurrirá en tal ingenuidad— que los cristianos españoles tuvieron que aprender de los islamitas la práctica de la tercería amorosa. Si la enclaustración en los harenes de las mujeres hispano-musulmanas hubo de contribuir al desarrollo en Al-Ándalus de la alcahuetería de tradición mediterránea, su perduración en la España cristiana fué favorecida por el crecimiento de la enclaustración monástica y por las crecientes rigideces morales de una sociedad en que triunfaba el más vivaz sentimiento del honor, hasta en el pueblo. Si en el Sur la habitual compra de esclavas se terciaba en el camino de la tercería, en el Norte daban calor a su arraigo, y aliento a su difusión, las dificultades con que tropezaba la clerecía —cada vez más apremiada por la ley canónica a la práctica de la castidad del celibato— en la burla de tales preceptos y en la satisfacción de sus sensuales apetitos.

De la España muslim sólo aceptaron los cristianos el nombre, no la institución, como ocurrió en el caso de los alcaldes, vocablo adoptado en el Norte para designar unos magistrados que no pudieron existir en Al-Ándalus, donde jamás hubo ni sombre de organización municipal. Después de un proceso semántico que puede seguirse aceptaron el nombre con que los hispano-árabes acabaron bautizando las terceras. Porque estaban gastadas las viejas designaciones latinas de *Sollicitatores* e *Interpellatores*, porque la de medianera tenía significaciones múltiples y confusas y tal vez porque lo vil del oficio les movió a bautizarlo con una designación peyorativa tomada del árabe.

En el *Libro de los fueros de Castiella* compilados poco después de la conquista de Sevilla (1248) se recoge la noticia de una "fazaña" o caso judicial ocurrido en Belorado. "Esto es por fuero et fasannia: que los alcalles et los jurados de Bilforado mandaron prender a Mari Garçia, de Varrio la Vinna, porque disian que era alcahueta de Diego, abad, et dela muger de Girralt, fija de Diago Pasta, et que los fallaron en uno çerrados en casa de Mari Garçia. Et dixo Mari Garçia alos jurados que ella aduxierra la

muger a su casa e quel diese el abbad vna emina de pan e que los encerro en su casa. Et prisieron la e fostigaron la por toda la Villa."

Belorado era una pequeña población situada en la raya oriental de la tierra de Burgos en "el camino francés" o de Santiago, en una zona sin mudéjares, según acredita el silencio que guarda sobre ellos el *Libro de los fueros de Castiella,* a cuyas páginas asoman cristianos, judíos y romeros pero rara vez moriscos. ¡Cuántas Mari García habría por el reino de León y de Castilla, que como la del barrio La Viña encerrarían en sus casas a los arciprestes y a sus enamoradas o a quienes, sin ser clérigos, sintieran las mismas tentaciones que el sensual abad de Belorado, o que el alegre Arcipreste de Hita, por viudas, casadas o solteras! Si se nos hubieran conservado otras colecciones de "fazañas" tan parleras como las que registraron diversos casos judiciales de tierras burgalesas, veríamos a esas terceras pulular por todas las ciudades y villas de la monarquía, incluso claro está por las que nunca sufrieron del contagio de la vida islamita.

Fueros de ciudades de orillas del Duero: los de Zamora § 79 y Soria § 539; de Castilla la Nueva: los de Zorita § 268 y Cuenca XI, 43, y de Extremadura: los de Coria § 374, Cáceres § 363 y Usagre § 385, y el Fuero Real de Castilla IV, 10, 7 castigaban con distinta dureza a tales ligaderas, medianeras, alcayotas, alcahuetas, mujeres dadas a la alcahotería. Ora, como disponía la Ley Gótica, eran entregadas en poder del esposo o marido cuya mujer habían seducido – Soria y F. Real; ora eran condenadas a ser azotadas y echadas de la ciudad – Zorita; ora eran amenazadas con ser quemadas – Cuenca, Soria, Cáceres y Usagre. Que hacían fortuna con su oficio se deduce de las penas pecuniarias con que eran castigadas por los fueros de Soria, Coria y Usagre y por el Fuero Real. Y por los de Coria, Cáceres y Usagre y por la Partida VII, 22, 2, sabemos que también los hombres hacían de mensajeros, trujimanes o alcahuetes y que eran condenados a la horca.

La tercería amorosa era ya una vieja y difundida institución en Castilla –hasta en la más vieja Castilla– cuando el Arcipreste, sin más que abrir los ojos y contemplar la realidad social en que se hallaba inmerso, pudo infundir vida a su Trotaconventos.

Castro quiere vincularla a toda costa con la tradición hispano-muslim. "La vieja –escribe–, oscila entre la vaga y abstracta determinación de un nombre y una figura... Esa figura (o intención de figura) va encarnando en diferentes marcos personales, es una y a la vez varia, según el modelo oriental." Ni las alcahuetas hispano-árabes eran en la vida ni en

la literatura vagas, abstractas, unas y varias a la vez, como Castro afirma, ni Trotaconventos era "una intención de figura". La "vieja" del Arcipreste era una criatura de carne y hueso, llena de vida y bien anclada en la realidad; un ser humano no una marioneta como la Anus de la novelita *Pamphilus de Amore*; un personaje con perfiles tan marcados y con tal vitalidad y realismo que escapándose de las páginas del *Libro de Buen Amor* empezó a adquirir corporeidad y a convertirse en un ser vivo para los castellanos. Son vanos los esfuerzos de Castro para hacernos ver las transmutaciones migratorias de la "vieja" de Juan Ruiz. Spitzer ha estudiado cómo éste crea poéticamente a Trotaconventos. Ni cambia de persona, ni de tipo, ni de oficio. El Arcipreste se complace en ir delineando su retrato. La bautiza con un apodo: Trotaconventos, conforme a la costumbre de las poblaciones castellanas —costumbre que aparece atestiguada en vida de Juan Ruiz, por el censo de los bienes urbanos de la catedral de Ávila—; pero registra luego su nombre de pila: Urraca. Nos la presenta en la variedad de sus actividades, todas inherentes a su polifacética profesión, que no podía ejercerse como una rígida y unívoca milicia, sino mediante esa multiplicidad de gestos y maneras. Y por puro capricho consigna la multitud de sobrenombres con que el pueblo conocía a las terceras —esas sabrosas enumeraciones no son exclusivamente orientales— pero sin que tal registro implique ninguna mágica transmutación de la vieja mediadora.

Dudo mucho de que nadie se deje seducir por los arabescos sutiles con que Castro se esfuerza en demostrar lo indemostrable. En su afán de convencernos dice que la cómica escena con que Trotaconventos logra apartar del lado de Doña Endrina a su madre Doña Rama, está basada en la marrullería morisca, como si la marrullería fuese personal patrimonio de los moros que vivían ganándose la vida honradamente entre los castellanos. En el diálogo picaresco se recorta bien una ingeniosa mujer de Hita o de cualquier otra villa de Castilla; una mujer que vive y vibra y gesticula como las mujeres del *Corbacho* y de la realidad hispana y no hispánica. Según la tesis, muchas veces defendida por Castro, en la tradición literaria arábiga no se concebía que un personaje se forjara su propia personalidad en enlace con la de otros hombres; y eso es precisamente lo que hace Trotaconventos, gracias a la capacidad novelística y dramática del Arcipreste.

Castro llega a enlazar el hadiz islámico: "Quien se enamora apasionadamente, se abstiene y muere virgen, muere mártir", con las frases del epitafio que el Arcipreste dedica a Trotaconventos:

¡Cierto en parayso estás tú asentada!
¡con los márteres deves estar acompañada!
¡sienpre en el mundo fuste por Dios marteriada!

¿No es demasiado?

Es disculpable este exceso de celo en la defensa de una tesis que ha llegado a enamorarle, todos hemos caído alguna vez en tales tentaciones. Pero Castro habrá de perdonar a quienes libres de su apasionamiento no puedan asentir a tales alegatos.

5. *Argumentos inválidos*

No más fe merecen otra serie de argumentos de Castro, tangenciales al meollo del tema, pero con los cuales intenta convencernos del mudejarismo del *Libro de Buen Amor*. Supone que algunos rasgos del tipo de mujer preferido por el Arcipreste –la abundancia de caderas, por ejemplo– corresponden al tipo árabe de belleza femenina; y afirma que otros detalles mujeriles de la predilección de Juan Ruiz –por ejemplo, "los sobacos un poco mojados"– hacen pensar, como su consejo "puna de aver mujer que la veas sin camisa", en intimidades de harén. ¿Me permitirá Castro una sonrisa sobre la exclusividad arábiga del gusto por las mujeres anchas de caderas? ¿Y una duda acerca de la existencia de harenes moriscos en Hita, Alcalá, Guadalajara, Toledo, Segovia y las otras poblaciones enclavadas en la geografía vital del Arcipreste? ¿No cree Castro que el alegre Juan Ruiz y muchos de sus contemporáneos, laicos y clérigos, pudieron ver sin camisa a muchas mujeres no enclaustradas en harenes y gustar del tipo árabe de belleza femenina? Es ingenuo discutir sobre tales argucias probatorias.

"Que mucha mala bestia vende buen corredor", dice Juan Ruiz, aludiendo a las artes de las terceras, y Castro deduce de esa frase que tales mujeres intervenían en las ventas de esclavas; ve una alusión a las ventas de mujeres en otro verso de Juan Ruiz: "Tal mujer non la fallan en todos los mercados"; y nos arroja ambos datos al rostro en prueba del orientalismo del *Libro de Buen Amor*. Se vendían, sí, esclavos en Castilla y no habría requerido ningún modelo islámico la supuesta intervención de las alcahuetas en su tráfico, pero el Arcipreste alude a las claras a los corredores de ganados. Y Castro olvida que los mercados, no los de esclavas, que no existieron en tierras castellanas, sino los semanales a las puer-

77. – El florido crucero de la catedral de Burgos. De *Caput Castellae* ésta se convirtió en capital mercantil del reino durante los siglos XIV y XV. Sus relaciones con Flandes y las costas occidentales y septentrionales de Francia, llegaron a ser intensas y permanentes. La riqueza y el fasto de la ciudad de caballeros mercaderes en la florida Edad Media impuso su sello en la terminación y restauración de la catedral burgalesa.

78. – Tardía imagen de Sancho IV (1284-1295) en la catedral de Toledo. ¿Conocía el escultor la historia del rey débil y violento por eso le llamaron El Bravo— a quien la tuberculosis arrastró joven al sepulcro. ¿Sabía que revolvió el reino para suceder a su padre Alfonso X el Sabio y que legó un reino revuelto a su hijo Fernando IV el Emplazado? ¿Que se dejó gobernar —y a Castilla— por un privado, y que, colérico, le hizo matar después? ¿Que tras agitar a las masas fué cruel con ellas? ¿Que al aliarse con Francia contra Aragón suscitó la enemiga del reino vecino y hermano?

tas de los muros de ciudades y villas, mercados en los que se vendía de todo y en los que se aprovisionaban los burgueses cada ocho días, eran ya —como han seguido siéndolo hasta ayer en las viejas poblaciones españolas— los lugares más concurridos por las mujeres de esas villas y ciudades. A ellos acudían, y han acudido hasta mis días, mujeres y hombres, no sólo a comprar y vender, sino en son de observación y galanteo. Juan Ruiz se habría paseado muchas veces por esos mercados de los lunes, los miércoles, los viernes... ojo alerta y corazón alegre, a la caza de alguna muchacha de su agrado.

"El fracaso en amor, tan frecuente en Juan Ruiz —escribe Castro—, no se debe a espíritu cristiano, vanidad del mundo, etc., sino a que es igualmente un tópico árabe." No se decide a traer a capítulo a Ibn Hazm en apoyo de este aserto, porque en *El Collar de la Paloma*, como en la vida en general, hay tantos éxitos como fracasos; y la "bella paciencia" a que su autor se refiere más de una vez en sus reflexiones y en sus poesías amorosas, de ordinario era por él juzgada remedio seguro para convertir en éxitos posibles derrotas. Cita un texto no hispano reproducido por Ecker: "¡Oh tú que me esquivas! Cuán a menudo he tratado con mi paciente contención de sacar provecho de ti, pero no me ha aprovechado." Y trae también a capítulo un pasaje del poeta hispano-andaluz del siglo XI, Ibn Zaydun, que reza así: "Tengo paciencia para soportar los desdenes en la convicción de que quien es sufrido es favorecido con el logro de sus deseos." Pero es el caso que el Arcipreste no muestra ninguna paciente contención, ni ninguna constancia. Sus fracasos —en la cuidada arquitectura de su obra, sus tres primeras derrotas constituyen el trampolín literario preciso para el lanzamiento a escena de don Amor— no le incitan a esperar pacientemente un cambio de fortuna. Le mueven de prisa a abandonar la difícil presa: "Responder do non llaman es vanidat provada. Partime de su pleito, pues de mi es redrada"; le deciden a componer su impía "troba caçurra": "Cruz, cruzada, panadera"; le dejan indiferente y sereno: "Redreme de la dueña e crey la fablilla. Por lo perdido non estes mano en mexilla"; o le irritan con su "vieja" y leal mensajera, hasta llegar a injuriarla y a enjaretar la larga serie de nombres infamantes con que se conocía a las alcahuetas en tierras de Castilla. El Arcipreste habla de sus fracasos como habla de sus victorias, porque refleja la realidad de la vida, en la que se dan entremezclados triunfos y derrotas; porque sin duda se dieron así en la suya propia y en las vidas de los otros clérigos y arciprestes castellanos.

"El Arcipreste sabe —dice Castro— que ha compuesto un 'nuevo libro' con 'versos extraños'." "Tras Juan Ruiz —concluye—, resuena el eco de una

larga tradición de orgullo literario hispano-islámico", y cita el caso de Abu Galib, escritor del siglo XI, que se negó a escribir el nombre del señor de Denia al frente de su libro, a pesar de una oferta de ricos presentes. Castro demuestra un oído demasiado sutil al ser capaz de escuchar en las dos frases citadas del Arcipreste el eco de esa supuesta orgullosa tradición literaria. El mío es mucho más torpe. Creo que será difícil a quien no sea Castro captar la vinculación de la actitud de Abu Galib con la de Juan Ruiz. Comparemos las sencillas palabras de éste: "E composele (su libro) otrosi a dar algunos leçon e muestra de metrificar e rrimar e de trobar", con las de Marcial: "He aquí al que lees, al que tú buscas, a ese... conocido en el mundo entero por sus picantes epigramas"; con las de Abu Ishaq de Elvira: "Si yo llamara a las palabras, acudirían humildes... / Pero yo vi que nuestro Profeta censura a los poetas lenguaraces y charlatanes / Por eso he guardado silencio excepto para la piedad / Aunque seguramente los mares de mi talento vomitarían perlas"; con estas frases de Ibn Ammar en su elogio de Al-Mu'tamid de Sevilla: "¿Quién se atreverá conmigo? Tu nombre es áloe que he quemado en el pebetero de mi genio"; y con las de Ibn Quzman: "Mi excelente zéjel / se oye en el Iraq / ¡Qué genial es esto! / Otros versos no valen / lo que este donaire." Y habremos de reconocer en el Arcipreste un oasis en el milenario orgullo hispano. En el Arcipreste, que declara en prosa y en verso su ignorancia, su poca ciencia, su rudeza y que llega a escribir que sabía menos que buey de cabestro.

"El amor de un bello cuerpo y el ansia de Dios —escribe Castro— aunque en jerarquía de inferior a superior, están ambos bajo la mano de Dios. Juan Ruiz, autor cristiano, marcará el amor carnal con el estigma de la locura, pero se detiene en su goce como si no lo fuera, ya que

> Ssy Dios, quando formó el ome, entendiera
> Que era mala cosa la muger, non la diera
> Al ome por conpaña nin dél non la feziera;
> Ssy para bien non fuera, tan noble non saliera.

Pero María Rosa Lida ha demostrado que en tal copla el Arcipreste se limitó a poner en verso castellano un pasaje del *Liber consolationis et consilii*, compuesto en 1246 por Albertano de Brescia, a quien Castro no juzgará influído por pensamientos o ideas islámicos.

"Hay en el *Libro de Buen Amor* cantigas que el poeta dice haber compuesto y que no figuran en su cancionero", escribe Castro. "Si no poseyéramos otras pruebas acerca de los modelos árabes del Arcipreste

—añade— ésta sería una decisiva." Juan Ruiz tiene presente *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm en el que se pasa siempre de la prosa al verso mediante una fórmula siempre repetida: "Sobre este asunto he escrito una poesía." Pero Ibn Hazm apostilló sus reflexiones sobre el amor con innumerables composiciones poéticas. El copista oriental de la obra confiesa haber suprimido "buena parte de sus versos para dejar sólo los más notables, embellecerla, mostrar mejor sus encantos, reducir su volumen y facilitar el hallazgo de las peregrinas ideas que contienen sus expresiones". Si, no obstante esta importante poda, adornan aún "El Collar" muchas docenas de breves poemas, es fácil calcular la gravitación de la parte poética en el texto primitivo de Ibn Hazm. No es lícito por ello parangonar el "Buen Amor" con obra en que así se entreveran poesía y prosa. El Arcipreste no pasa nunca de la prosa al verso, porque sólo usó aquélla para redactar el prólogo de su "Libro". Y el número de los trozos líricos con que le ilustra es muy reducido. Castro quiere abultar esa parte de propósito. Cita como silenciadas algunas cantigas que Juan Ruiz no declara haber incluído en su obra y otras que sí fueron reproducidas en ella — si el Arcipreste hubiese imitado a Ibn Hazm, o las habría copiado todas o habría declarado cuales excluía. Castro cree que Juan Ruiz no las reprodujo "porque el castellanismo cristiano del autor le lleva a inhibirse cuando trata de poetizar 'en serio' y desde el fondo del alma acerca del amor como un sentimiento expresable; cuando intenta hablar directamente a la amada". Mas es el caso que en buena parte de las cantigas que no fueron copiadas en el *Libro de Buen Amor* el Arcipreste no intentó hablar a la amada. En una aludía a un escolar goloso, "compañero de cucaña"; en tres procuró pintar el mal talle de una serrana, poco favorecida por la naturaleza, y muchas fueron cantigas de danza y de troteras. O las suprimiría el Arcipreste o las excluirían sus copistas, como cree Menéndez Pidal, pero Castro vuelve a alegar una prueba vana del orientalismo de la obra del jocundo clérigo de Hita...

Para vincular el *Libro de Buen Amor*, con la alternancia de prosa y verso de las obras árabes, Castro afirma que los trozos poéticos serían en ellas como metáforas y como glosas moralizantes del suceso vital. Imitando tal práctica, Juan Ruiz habría intercalado el verso narrativo con trozos líricos moralizadores (fábulas y apólogos) que habrían tomado un sentido de ejemplos-metáforas. Pero cabe observar que las poesías con que Ibn Hazm interrumpe su narración no tienen de ordinario el carácter de glosas morales; con mucha frecuencia parafrasean en tono poético las mismas ideas expuestas en el texto, y éste pocas veces deja de incluir la

apostilla moral de la historia-ejemplo en él referida. Las fábulas y apólogos del Arcipreste no son trozos líricos, conservan y a veces acentúan el tono narrativo del relato; y sólo caprichosamente y con la intención de forzar el paralelo que defiende, pueden ser calificados por Castro de ejemplos-metáforas.

Para Menéndez Pidal los dos elementos del libro del Arcipreste, el biográfico y el lírico, daban variedad a la exposición juglaresca de la obra en público: "la narración o disertación en metro largo de cuaderna vía sería recitada por el juglar; y las cantigas o trovas intercaladas serían cantadas". "Creo, pues, que el 'Buen Amor' —dice— se exponía por los juglares en una forma algo análoga a lo que la literatura francesa llamó en una de sus obras famosas *chantefable*, porque en ella alternan la prosa recitada y el verso cantado." Tenía Juan Ruiz modelos occidentales para engarzar trozos líricos en su biografía humorística. Que esas composiciones derivasen o no de las *maqamas* —tema todavía no resuelto definitivamente— es cuestión que no interesa aquí. Esa derivación explicaría las remotas semejanzas de "Buen Amor" con aquellas composiciones arábigas.

Castro mismo brinda a veces fuertes indicios contra el orientalismo del libro del Arcipreste. Al tratar de hablar de amor en primera persona Juan Ruiz se retraía. Trescientos años antes Ibn Hazm se había expresado en cambio con una gran violencia emotiva. Sin alcanzarla, la poesía provenzal hablaba ya de amor en primera persona desde el siglo XII. El Arcipreste, concluye Castro, no podía seguir los modelos del Sur ni los del Norte, porque era castellano. Muchos pasajes del "Libro" contradicen la supuesta timidez expresiva del clérigo de Hita. La actitud de Juan Ruiz a que alude Castro, ¿no inclina mejor a creer que no conoció los modelos arábigos ni los provenzales por ellos influídos?

Castro registra diversos textos árabes en que se alude a la belleza irradiante de la mujer. En un viejo hadiz se dice: "Y ella doró la arboleda con la gracia de su mirada / con su brillo aumenta el sol sus resplandores." En el poemita de *Bayad y Riyad* se lee: "La belleza resplandece en el rayo de su frente / Y de ella viene una brisa de almizcle y de alcanfor." Ibn Farach, poeta andaluz del siglo X, escribió: "Apareció sin velo en la noche y las tinieblas nocturnas (iluminadas por su rostro) también levantaron aquella vez sus velos." El tema, abundantísimo en la poesía hispano-árabe, penetró también en la hispano-hebrea. Quedan huellas de esas radiantes metáforas en la poesía románica, hasta en la "Vita Nuova" de Dante. Castro reconoce que esos temas y esas metáforas apenas están representados en el "Buen Amor". Juan Ruiz los habría

recogido, dice, si se hubiera decidido a llenar los huecos poéticos de su obra con emotividad erótica. ¿Será osadía imperdonable suponer, a la inversa, que no se decidió a llenarlos porque ignoró la tradición poética de los árabes y judíos españoles?

Un autor persa dijo: "Poesía es el arte mediante el cual las proporciones imaginarias y sus deducciones se comportan de tal modo que pueden hacer que una cosa pequeña aparezca como grande y una grande como pequeña." Y Castro escribe: "Así se justifica el elogio de las 'dueñas chicas' (en el 'Buen Amor') que ha de tener antecedentes orientales." Empieza a ser demasiado. Por ese camino cabe deducir que se hallan o nos hallamos influídos por modelos islámicos cuantos tienen o tenemos la misma preferencia que el Arcipreste por las mujeres pequeñas —Dámaso Alonso, guiado por García Gómez, acaba de probar que los erotólogos islamitas preferían las mujeres altas— y cuantos gustan o gustamos de las rubias, como los califas cordobeses.

Otro autor árabe escribió: "El poeta no tiene más remedio que, o contar mentiras o hacer reír a la gente, pues la poesía sigue la vida humana y la naturaleza." "Y un célebre asceta oriental declaró que no lo era en verdad pues sólo había abandonado los placeres terrenos porque los mejores de ellos se habían retirado de él." Castro concluye: "Todo... (ello) hace percibir algo de la dirección de los supuestos poéticos del Arcipreste." Vuelve a ser demasiado. Es difícil ver en esos dichos peregrinos algunas de las claves del *Libro de Buen Amor.*

Quien intenta acumular demasiadas pruebas en apoyo de una tesis corre el peligro de provocar primero la vacilación y después la reacción negativa del lector mejor dispuesto. Y a la postre, así como, cuando se aprieta con exceso el cerco de una presa codiciada, ésta remonta el vuelo y escapa burlona, hacia el azul, así también las hipótesis que se apostillan y se glosan con excesivo celo acaban por desvanecerse entre punzantes dudas.

6. El realismo del "Buen Amor"

"Oímos... por primera vez en castellano una voz poética que habla desde la conciencia de una persona." "Juan Ruiz saca del silencio preliterario en que yacía la realidad menuda que la épica, la religión o la didáctica habían excluído." "El *Libro de Buen Amor* es fruto ambiguo de la alegría vital y de los frenos moralizantes y ambos temas chocan y se entremezclan en el juego complejo de su estilo."

Estas tres ideas asoman muchas veces y muchas se repiten como musicales *leitmotiven* en la sinfonía que Castro compone en torno al Arcipreste. Con frecuencia brincan sus notas conocidas a través de sus páginas. En un verdadero arabesco aparecen, se ocultan, vuelven al primer plano, se adivinan, se disfrazan con algunos compases distintos, se entremezclan con otros temas diferentes, pero de nuevo vuelven a surgir ante nuestros ojos o ante nuestros oídos con insistencia solícita e ingeniosa. Se diría que Castro quiere grabarlos con firmeza en nuestro cerebro para forzarnos a adoptar su tesis.

No es Castro el primero en advertir esa triple característica de los métodos de creación poética del Arcipreste. La señaló ya Menéndez Pelayo. Con frecuencia insiste éste sobre la capacidad de Juan Ruiz para captar los pormenores del vivir diario de los castellanos, para vitalizar sus fuentes literarias con detalles de las costumbres de su tiempo; es notorio, dice, su "intenso poder de visión de las realidades materiales". "Es uno de los autores —escribe después— en quien se siente con más abundancia y plenitud el goce epicúreo del vivir"; registra su inclinación a "dar rienda suelta a la alegría que rebosaba en su alma" y una vez señala como carácter esencial del Arcipreste, la "desenfrenada expansión de la alegría de vivir, contrapuesta al ascetismo cristiano". "Se puso entero en su libro", dice también; "nos dejó consignadas en su libro cuantas [noticias] podemos apetecer acerca de su personalidad moral"; toda la obra tiene por centro la personalidad del poeta y gira en torno a ella; insiste sobre el extraño vigor de la misma y sobre su reflejo en el "Buen Amor" y llega a preguntarse sobre las raíces de la forma autobiográfica del libro de Juan Ruiz, o lo que es igual, de ese hablar "desde la conciencia de una persona".

Esas ideas centrales de la creación poética de Juan Ruiz han sido luego destacadas más de una vez por los diversos estudiosos que han consagrado atención al *Libro de Buen Amor*. Han intentado explicarlas relacionándolas con las corrientes literarias de la Europa Occidental o con las singularidades de la propia persona del Arcipreste. María Rosa Lida, insistiendo en ideas de Menéndez Pidal y de Lecoy, ha sido la última en escribir: "Tal enlace de lo divino y lo humano, lejos de ser peculiaridad del blasfemo Juan Ruiz... es sin duda rasgo de todo su momento literario." Y partiendo del didactismo que Spitzer atribuye al "Buen Amor", supone al yo literario del Arcipreste el mismo yo del maestro que aparece en la literatura didáctica de todos los tiempos y lugares. Castro se enfrenta con todas esas interpretaciones y quiere vincular con la tradición hispano-árabe esa trilogía de rasgos esenciales del arte poética de Juan Ruiz.

Es idea muy arraigada en Castro la del origen islámico del aparecer de la realidad menuda de la vida y de lo torpe o rahez en las obras literarias españolas. Surgió en su mente porque creyó posible víncular tal aparición con "la valoración islámica de las realidades de toda clase sin muros que las separen". La proyecta con harta frecuencia en su libro como catapulta irresistible en el asalto de viejas teorías. "Realidades antes mudas para el arte —escribe— surgen ahora valoradas poéticamente: pregones callejeros, diálogos cargados de intenciones, una muchacha que habla en árabe, el ajuar de la cocina y las faenas a que da motivo, operaciones agrícolas, las viejas, tras el fuego, ya dicen sus patrañas... Tal despliegue de fenómenos sensibles, de experiencia viva, era desconocido en el arte castellano". "La literatura islámica —dice después para vincular al Arcipreste con la tradición hispano-árabe— da aire público a los contenidos de la experiencia existencial justamente porque el existir islámico es el arabesco que hemos dicho sin vallas ni confines".

Me he alzado antes contra esa tesis de Castro acerca del origen arábigo-islámico del aparecer de los menudos pormenores de la vida en las obras literarias españolas. El realismo hispano y lo rahez hispano no deben su aparición a ese supuesto arabesco sin vallas ni confines del existir muslim. Castro olvida que mucho antes del nacimiento de Mahoma autores hispanos muestran un gusto parejo al del Arcipreste por las cosas menudas y que los artistas hispanos primitivos descubren ya un deleitoso amor al pormenor realista. Más de una vez he reproducido antes el pensamiento de Massignon sobre lo inanimado y lo irreal de la poesía y del arte musulmanes en continuo duerme-vela. Y Castro ha insistido repetidamente acerca del caminar de los muslimes por entre un mundo huidizo y aparencial y acerca de lo evanescente de las creaciones artísticas y literarias del Islam. Las de los españoles tienen bien asentados los pies en el suelo de la realidad. He estudiado el porqué del surgir y del perpetuarse de ese realismo. Y el de la conjunción de lo heroico y lo vulgar en los cantares de gesta castellanos, conjunción provocada por el apetito de verismo del público para quien se escribían. Por la circunstancia de que el pueblo de Castilla no fué cimiento inerte de la sociedad castellana sino fuerza decisiva en la vida de la comunidad, he explicado la exacta afirmación de Castro: quienes oían los cantares querían que les pusieran al héroe lo más cerca posible, porque no les interesaba contemplarle sino convivir con él. Si la necesidad de satisfacer ese deseo provocó el entrevero de lo heroico con lo real en la épica castellana, con mayor razón había de inundarse de realismo el *Libro de Buen Amor*, destinado por el Arcipreste — "fablévos en jo-

graría"— a ser recitado y cantado por los juglares, para solaz de los burgueses de la Nueva Castilla, quienes, como sabemos por el fuero de Madrid, gustaban mucho de tales cantos y recitaciones juglarescas, tanto que fué preciso limitar legalmente las cantidades con que podían recompensarlos.

El mismo Arcipreste descubre a las claras su intención de escribir para que su obra fuese recitada de viva voz y llegase por los oídos a las masas indoctas. Ya en el prólogo escribe de su libro: "E rruego é conssejo á quien lo viere é lo *oyere.*" Después, apenas iniciada la parte poética, alude repetidamente a sus oyentes:

> Él [Dios] me dé la su graçia é me quiera alunbrar,
> Que pueda de cantares un librete rimar
> Que los que *lo oyeren, puedan soláz tomar.*
>
> Sy queredes, senores, *oyr un buen soláz*
> *Ascuchad el rromanze, sosegadvos en paz.*
>
> É porque mijor sea de todos *escuchado.*
>
> La bulrra que *oyeres,* non la tengas por vil.

Juan Ruiz compuso su cancionero tomando numerosos y frecuentes empréstitos de textos literarios ultrapirenaicos. Supo dar vida, aliento, colorido, a tales adaptaciones porque su potencial humano y poético le permitió realizar ese milagro, Pero además, conscientemente, procuró saturar de verismo su "Libro", pensando en su público de Toledo, Alcalá, Guadalajara, Hita... Y lo logró a maravilla. Por tres sendas diversas pero coincidentes: con precisiones geográficas, con indicaciones cronológicas concretas y con ese enmarcar su fingida autobiografía poética en un ambiente acentuadamente realista.

Todos los estudiosos del Arcipreste han destacado el celo cuidadoso con que Juan Ruiz sitúa en tierras españolas los relatos que toma de las más diversas fuentes literarias de allende el Pirineo y cómo crea, para aclimatarlos en España, una geografía precisa y verista. Así hace al verter y vivificar el *Pamphilus de Amore*, la *Bataille de Karesme et de Carnage*, la *Consultatio Sacerdotum*... Sus indicaciones cronológicas concretas —el Arcipreste llega a fechar el suceso que refiere en la *Cantiga de los Clérigos de Talavera*, copiado de la *Consultatio*— han sido alegadas en prueba del carácter autobiográfico del "Buen Amor". Y todavía se enfrenta con ese problema cronológico Lecoy por no haberse parado a vincularlo con el celo geográfico y con el celo realista de Juan Ruiz. Difícilmente podrá Castro ayuntar ese cuidado del Arcipreste por la localización y el fechar de sus

narraciones con la igualitaria valoración de lo máximo y lo mínimo en el mundo literario islámico ni con el airear, por la literatura arábiga, de los contenidos de la experiencia existencial; airear y valoración con los que él enlaza el realismo hispano y, naturalmente, el realismo poético de Juan Ruiz. ¿Podrá reprocharme que yo relacione ese realismo con aquellas precisiones del Arcipreste en la geografía y en la cronología del "Buen Amor" y que tenga a los tres por nacidas de la misma matriz?

Aunque en el Islam no hubiera triunfado un sentido integral de la valoración estimativa de lo máximo y de lo mínimo —Castro abulta mucho las proyecciones literarias de esa ocasional aproximación—, y aunque la literatura hispano-islámica no hubiese dado aire público a los contenidos de la experiencia existencial —hay mucho de hipérbole generalizadora en las palabras de Castro sobre el realismo literario arábigo-hispano—, Juan Ruiz habría construído su cancionero autobiográfico de igual modo que en verdad lo hizo: cuidando su triple realidad geográfica, cronológica y costumbrista. De otra forma no habría podido llegar al pueblo castellano por caminos juglarescos ni alcanzar su favor. La contextura vital del hombre de carne y hueso que fué el Arcipreste le habría siempre empujado, además, hacia esa concepción realista del "Buen Amor"

Triunfó el realismo español de almas y de cosas en algunos autores musulmanes andaluces de pura estirpe hispana o ya hispanizados vitalmente. Recordemos la poda realista por cronistas e historiadores muslimes de Al-Ándalus, de las leyendas con que sus colegas orientales adornaron la historia de la conquista árabe de España. Y los desbordes realistas de Ibn Hazm —buceo en las almas y gusto por la reproducción de gestos, dichos y hechos humanos— y de Ibn Quzman — una voz en la calle, que capta y pinta la vida en una ciudad de Andalucía.

Fué el realismo español, a lo que creo, afirmación histórica de una remota inclinación balbuciente de los hispanos primitivos. Primero como resultado de su contacto con un pueblo, como el romano, que por su propia contextura vital no podía torcer ni mudar esa ancestral inclinación de los peninsulares. Y después, por obra de la coincidencia del habitual estilo ejecutivo de vida de los castellanos —poco propicio al despliegue de la fantasía— y de su facilidad para la captación de los pormenores del marco vital en que transcurría su diario existir y para bucear en el alma de los hombres que en él se mezclaban. Si aquel estilo de vida fué impuesto a las gentes de Castilla por la prolongación de los angustiosos siglos de la reconquista, esta facultad fué un don preciado e irrenunciable que recibieron del cielo transparente y de la tierra abierta y llana en que vivían y

de la extroversión señorial de sus hermanos de patria, nunca a la defensiva.

El realismo de los castellanos, que en alianza con su estructura social igualitaria llevó al verismo de la épica, es decir, a la sorprendente mezcla de lo heroico y de lo vulgar en los cantares de gesta, se proyectó ya durante el siglo XIII en las otras creaciones literarias de Castilla: En la prosa legal y en la didáctica —no sólo los fueros municipales y el *Libro de los fueros de Castiella*, también los trozos de las Partidas más enraizados en la tradición castellana, están más que salpicados de expresiones realistas en las que sin ambages, se llama a cada "cosa" por su nombre. En la poesía narrativa de Berceo — queda dicho antes que el clérigo riojano materializó el mito y saturó de avulgarados pormenores sus relatos de milagros y que tuvo un singular poder de captación de los detalles que el mundo y la vida en torno le brindaban. Y en no pocas composiciones líricas, en lengua gallega o castellana pero debidas a poetas nacidos o formados en Castilla — el juglar gallego Da Ponte, según Menéndez Pidal, "era maestro en la poetización humorística de las menudencias cuotidianas" de la vida, por tierras de Fernando III y de Alfonso el Sabio.

El realismo de tales creaciones literarias por lo común se muestra aún, claro está, tímidamente, frenado por la naturaleza misma de las composiciones en que aparece. La condición de autobiografía, a ratos de un sujeto poético y a ratos de Juan Ruiz, pero en todo caso de un alegre, inteligente, inquieto y enamorado clérigo castellano, situó al *Libro de Buen Amor* en un clima excepcionalmente favorable para convertirse en la puntual imagen de la sociedad en que transcurrió la vida de su autor.

También captaron y reflejaron la sociedad de su época: Ibn Hazm —la Córdoba califal al filo del año mil— e Ibn Quzman — la Córdoba de mediados del siglo XII. Pero en el supuesto modelo del "Buen Amor", en *El Collar de la Paloma*, no pudo hallar Juan Ruiz las orgías de realismo sensorial —visual, auditivo, táctil...— con que inundó su obra, pues el español Ibn Hazm gustó de otras percepciones realísticas distintas, como queda dicho muchas veces. Y muy cuerdamente, Castro no ha alzado siquiera la sospecha de que el Arcipreste conociera las poesías del zejelero Ibn Quzman, en las que asoma un realismo, cínico y desvergonzado, pero tendiente a proyectar las mismas realidades menudas de la vida callejera que Juan Ruiz gustó de llevar al "Buen Amor".

A la doble tradición realista vital y literaria de Castilla y a la favorable atmósfera que ofrecía el carácter autobiográfico del "Buen Amor" vino a unirse la contextura temperamental del Arcipreste, como factor decisivo para la irrupción torrencial de la realidad en las creaciones poéticas

castellanas. Me sorprende que no se haya destacado hasta ahora esa conjunción. Porque no puede prescindirse de la fórmula psicofísica del autor al intentar descubrir los problemas críticos que encierra su obra literaria. He pensado en su análisis del "Libro" de Juan Ruiz cuando en otra parte he reprochado a Castro no detenerse demasiado a considerar las inclinaciones anímicas, la contextura temperamental, vale decir, el auténtico yo de los artistas, poetas, escritores, políticos, guerreros, místicos... que han ido haciendo la historia de España. Castro reconoce la función ejercida en la creación poética de Juan Ruiz por su inclinación personal al humorismo. Esa inclinación habría ya bastado a mover al Arcipreste a la observación de la realidad en torno; el humorismo y sobre todo el humorismo cazurro y socarrón tiene siempre hundidas sus raíces en la atenta contemplación del mundo y de la vida. Otro rasgo de su contextura vital, es decir, de su carácter, acentuó el gusto del clérigo de Hita por la captación de la realidad circundante y por verterla a torrentes en su obra literaria. La desbordante potencia sensorial de Juan Ruiz le permitió hendir el mundo en torno con sus cinco sentidos y apresar en él, con la ayuda de cada uno de ellos, la más compleja, rica, variada y desconcertante colección de sensaciones, jamás reunidas de modo parejo —ni siquiera lejanamente semejante— en la literatura hispano-arábiga. Y su agudo don de observación y su ironía vivaz, puestas al servicio de su poderosa inteligencia, le facilitaron la aprisión de las múltiples y encontradas facetas de la vida del pueblo entre el cual discurría su existencia. Porque importa señalar que el Arcipreste no sólo captó realidades menudas, sino problemas humanos reales; y no sólo llevó al "Buen Amor" lo mínimo vital sino temas sociales que reflejan la vida espiritual de la comunidad. Y supo captarlos y proyectarlos en su cancionero autobiográfico con una sonrisa a la par crítica y benévola, con una burlona ironía exenta de acritud, que no tenía precedente alguno en Ibn Hazm ni en la tradición literaria islamita-española.

Fueron pues muchas circunstancias coincidentes —las explicaciones unilaterales suelen no explicar nada— las que interfiriéndose, entreverándose, aunándose, empujaron al Arcipreste a situar su fingida o auténtica autobiografía poética en una densa atmósfera de realismo; las que le movieron a trazarla sobre un fondo de pormenores geográficos, cronológicos, humanos y materiales. El fin juglaresco de su autobiografía poética que le forzaba al verismo, por ganar la atención de las masas burguesas; la tradición temperamental de los castellanos, que rechazaba lo fantástico imaginativo y gustaba del detalle objetivo, preciso para hacer verosímil el

relato; el claro antecedente realista de la épica, la lírica y la didáctica de Castilla; la naturaleza misma del cancionero, propicia a la recepción de las menudas realidades de la vida, y sobre todo la propia contextura vital de Juan Ruiz, enraizada en el equilibrio de la trinidad de sus fuerzas anímicas, hicieron del *Libro de Buen Amor* lo que fué en verdad: ese magnífico cuadro costumbrista de la sociedad castellana del siglo XIV. El Arcipreste pudo pues ayuntar lo máximo y lo mínimo y sacar del silencio preliterario la realidad menuda de la época sin necesidad de inspirarse en modelos islámicos.

7. *Alegría vital y frenos moralizantes*

¿Alegría vital y frenos moralizantes? Sí, esa doble vertiente de la creación poética del Arcipreste se refleja a las claras en el *Libro de Buen Amor*. Pero, ¿implica esa postura espiritual de Juan Ruiz su necesaria inserción en la tradición literaria hispano-musulmana?

En los dos mundos culturales entre los que había transcurrido la vida de la cristiandad hispana se venía cultivando desde hacía tiempo la poesía erótica. En la España musulmana sin que la vida torpe y carnal significase necesariamente exclusión del espíritu y en la Europa occidental como un medio de perfeccionamiento para el alma y como una proyección del amor divino, a lo que Castro afirma. El Arcipreste pudo pues inspirarse tanto en modelos cristianos como en modelos islamitas para escribir de amor.

"El cristiano medieval —escribe Castro— no se abstenía de vivir en la carne y convertía su pecado en tema de literatura cómica, mas no se le ocurría mezclar lo alegre y lo moralizante. Y lo normal cuando hablaba de temas morales era no deleitarse en los encantos sensuales del mundo." Tales afirmaciones contradicen en parte lo dicho por otros estudiosos. De la mezcla de devoción y desenfado de muchos autores medievales parangonables con el Arcipreste habló ya Menéndez y Pelayo. Menéndez Pidal ha señalado los muchos caracteres comunes al "Buen Amor" y a la poesía goliardesca. "Uno muy importante —escribe— es el deleite por el áspero choque entre lo religioso y lo profano, entre lo serio y lo burlesco, entre el sermoneo moralizante y el rebelde grito..." y sigue señalando los otros muchos rasgos que los aproximan.

Leo Spitzer ha explicado el juego literario del Arcipreste como producto del carácter didáctico del "Buen Amor". Las leyes éticas tienen

realidad objetiva en la Edad Media pero no determinan en abstracto lo que es bueno y malo; marcan distintos grados y lo que es bueno en uno puede ser malo en otro; no hay *entweder-oder* sino *sic et nunc*. "El problema del sacerdote medieval que cuenta historias alegres... es sencillamente un *falso problema*: para la Edad Media la sensualidad era tan susceptible de trascendencia como el espíritu. Para poder amar a Dios hay que vivir y para vivir hay que amarse a sí mismo." Así Gilson... explica que el amor ovidiano ha podido conciliarse con el amor de Dios. La "locura está en el mundo y no saca de sus goznes el *Ordo Dei*... El *Ars amandi* y el fin moral sólo para nosotros se excluyen".

Y María Rosa Lida ha destacado cómo la cristiandad occidental se complacía en el enlace de lo divino con lo humano y en dar a cada cuento devoto un reverso bufonesco. "Así —escribe—, en todos los autores medievales (Jean de Meung, Juan Ruiz, Chaucer, Villon) se da la coexistencia de lo edificante y lo regocijado, justificado en parte como alegoría o como ejemplificación."

Es obligado confesar, sin embargo, que Lecoy se enfrenta como problema no resuelto con ese ayuntamiento de lo sensual y lo moralizante y se enfrenta con él, claro está, desde el ángulo visual desde el cual ve el "Buen Amor": desde el marco de la literatura occidental. Y es en verdad seguro que el juego poético del Arcipreste se acerca a las grandes corrientes literarias ultrapirenaicas pero no se deja incluir en ninguna.

Spitzer escribe: "Lo que el poeta quiere glorificar no es el deseo que lanza al hombre a la persecución de la mujer. Juan Ruiz no quiere darnos una lección dionisíaca, en la Edad Media eso sería una lección... inconcebible... Lo que quiere contar es el 'fino amor' en general, claro está, y no halla dificultad en englobar también el 'loco amor'... puesto que existe y puesto que Dios lo juzga conforme a su mérito." Pero Spitzer no alega, ni puede alegar, pasajes del "Buen Amor" que confirmen tal afirmación. Toda la obra de Juan Ruiz atestigua, a la inversa, que su intención clara, firme, consciente, sostenida, fué muy otra. El fino amor está ausente de su libro. Las palabras liminares del Arcipreste sobre su deseo de prevenir contra el pecado, descubriendo sus añagazas pero brindando fórmulas para pecar a quienes lo desearan, y su repetida exculpación del pecado por la flaqueza de la condición humana, acreditan que *ab initio* se propuso hablar del "loco amor" en su "librete"; del "loco amor" del cual se muestra obseso desde las primeras líneas de su prólogo. Spitzer niega que el Arcipreste fuera un clérigo hipócrita que con esas palabras se diera un "pasaporte" para sus escándalos. No lo necesitaba,

dice, porque en la Edad Media se pasaba naturalmente de un plano a otro; se entendía que así como la necedad era necesaria para que existiese la sabiduría, el pecado era necesario para que existiese la virtud. Ahora bien, si en verdad se hubiera pasado en la Edad Media sin esfuerzo de la vida en la carne a la vida en el espíritu y Juan Ruiz se hubiera limitado a dejarse ir espontáneamente en ese juego literario, y no hubiera tenido necesidad de tomarse pasaporte para sus escándalos porque a nadie habría escandalizado, no habría escrito lo que escribió para justificarse. Cuando el Arcipreste se cuidó de curarse en salud, como se dice vulgarmente, fué sin duda porque tenía conciencia de su apicarada intención y de que, en Castilla a lo menos, le era necesario; porque en ella no se pasaba tan a la llana de un plano a otro y porque para los castellanos sí era en verdad Juan Ruiz un clérigo cínico y desvergonzado.

El mismo Castro señala por su lado las diferencias que apartan la doble vertiente de la creación poética de Juan Ruiz, del juego literario hispano-islámico. "Si el Arcipreste hubiese sido musulmán —escribe—, la transición continua de uno a otro plano (de la alegría corporal, sensible, subjetiva, a la trascendencia moral) habría acontecido con ingenua sencillez, sin sorpresa ni esfuerzo." "Juan Ruiz —añade— refleja el contraste entre la espontaneidad sensible y la reflexión moral y para unir lo alegre y lo moralizante tiende un puente humorístico entre sensualidad y moralidad." Pero ese humorismo que, según Castro reconoce, no enlaza con lo islámico, se acerca, a lo que parece seguro, a lo cómico o bufo por el mismo Castro señalado como característica de la poesía erótica europea.

Si el juego entre alegría vital y frenos moralizantes del "Buen Amor" se vinculase de alguna manera con la tradición literaria islamita, ¿habría escrito Juan Ruiz: Trato en este Libro de prevenir contra el pecado, pero si alguno quiere pecar aquí hallará sabrosas recetas para hacerlo? ¿No contradicen esas palabras de modo tajante la fórmula muslim de enlace entre lo erótico y lo moral? ¿No constituye ese guiño de ojos del Arcipreste la antítesis de la transición continua, flúida, natural, espontánea de lo sensual a lo ascético en la literatura musulmana? ¿No nos obliga a contraponer la apicarada declaración de Juan Ruiz, indicio claro de su postura espiritual, al fluyente arabesco entre lo carnal y lo espiritual de la tradición islámica?

Puesto que según Castro: "El tema directamente erótico no osaba manifestarse —en el *Libro de Buen Amor*— sino bajo el disfraz de la poesía cómico-bufa", ¿no sería más lógico vincular el juego poético del Arcipreste con la tendencia de la Europa occidental a convertir los peca-

dos de la carne en tema de literatura regocijada, sin renunciar por ello al ideal moral de la vida cristiana? María Rosa Lida ha escrito: "La fe segura de los siglos medievales no teme acoger en el libro los elementos dispares presentes en el mundo"; y supone por ello, "el contenido abigarrado de la obra de arte medieval reflejo del contenido abigarrado del mundo, obra de Dios".

Vuelvo sin embargo a repetir que a pesar de esta y de otras muchas aproximaciones del "Buen Amor" con las corrientes poéticas de Occidente, la creación poética del Arcipreste no se deja enmarcar en ellas. He aludido al problema de los cambios de escuela y al de las mudanzas estilísticas que cabe registrar con frecuencia en la vida literaria de todos los pueblos. Me pregunté al toparme con el tema, si han sido siempre precisos impulsos exteriores para que se produzcan tales novedades. Repito la turbadora interrogación. ¿Tales giros son siempre fruto de la imitación de modelos históricos más o menos lejanos?

Las obras maestras del ingenio humano suscitan siempre difíciles problemas. No apunto ahora por primera vez mi convicción de que esas obras en todos los tiempos y países se hallan vinculadas con el complejo social y psíquico del pueblo que las da a luz; porque son a la par hijas de un hombre y de la comunidad histórica a que ese hombre pertenece. Pero esa convicción que expuse hace tiempo —al estudiar las *Raíces medievales de El Quijote*— no contradice mi fe en lo decisivo del equilibrio temperamental de cada autor en sus propias creaciones.

O yo me engaño mucho o es seguro que muchas veces los fenómenos literarios no se vinculan genéticamente con viejas fórmulas artísticas de pueblos vecinos. En ocasiones son resultado del eterno afán de novedades de quienes se sienten torturados por el ansia vocacional del escritor, en función de un clima espiritual singular, consecuencia de crisis muy complejas —sociales, políticas, vitales— y por obra de la singular ecuación de las potencias anímicas —razón, sensibilidad, instintos— de un hombre superdotado.

¿Era tan incompatible con la Castilla del Arcipreste ese juego en doble vertiente, de erotismo y moralidad, como para que fuera necesariamente fruto de la imitación de corrientes literarias extrañas? ¿No pudo ser hijo de la conjunción —maravillosa conjunción— entre el hombre de carne y hueso que fué Juan Ruiz y el ambiente cultural y vital en que hubo de transcurrir su vida?

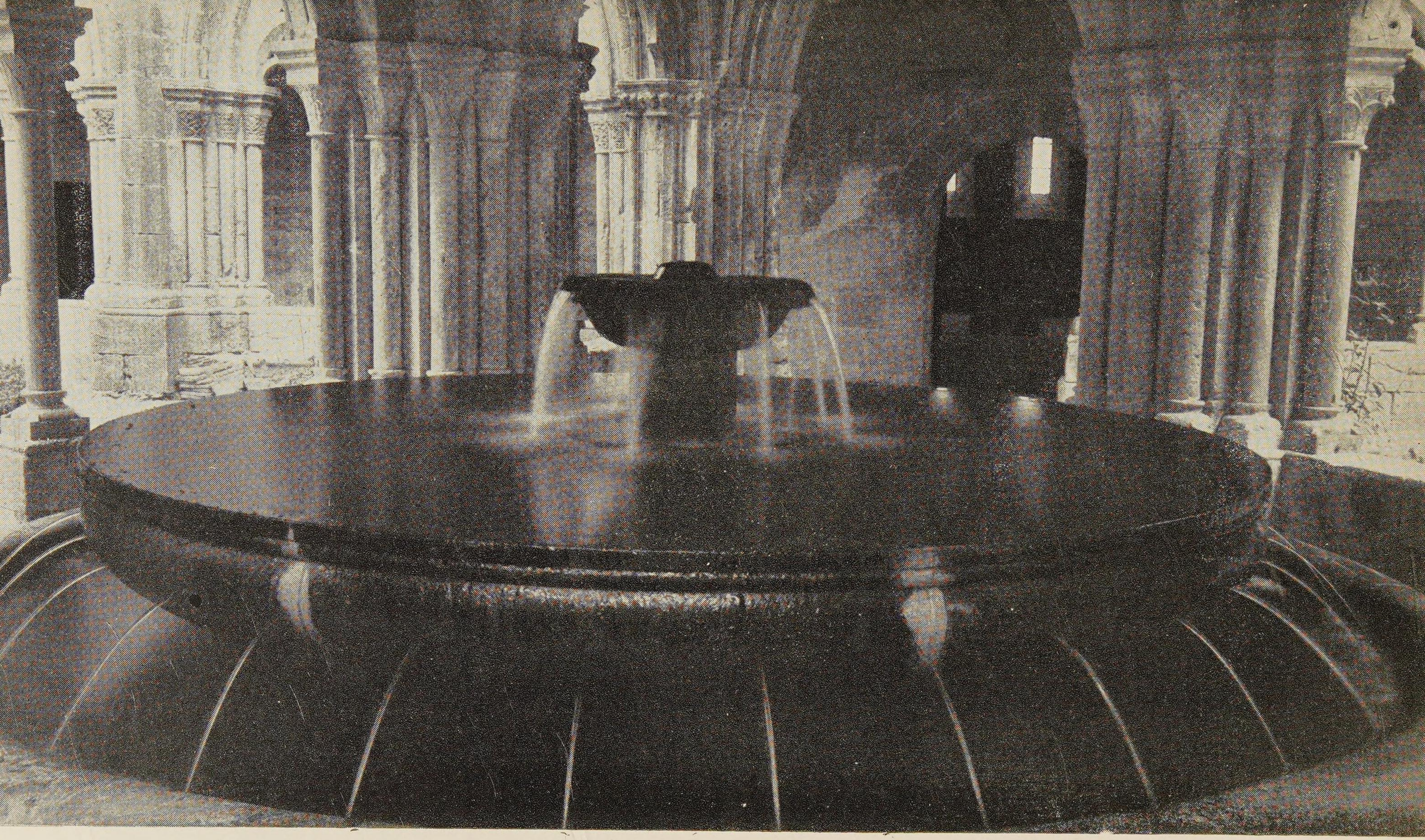
Quien no obstante su ministerio sacerdotal y su arciprestazgo, que le daba autoridad sobre la clerecía de una comarca, entre los diversos temas

literarios valorados por la estimativa de su época, de su pueblo y de su generación, elige el tema erótico y se aventura a escribir un libro de amor carnal, se define a sí mismo sin tapujos. La descripción que de él hace Trotaconventos a Doña Garoza es, a las claras, la de un hombre robusto, vigoroso, sensual. Algunos críticos pretenden ahora que ese retrato no es sino la caracterización literaria del tipo genérico de los hombres sanguíneos. Ofrece sin embargo tantos, tan sabrosos y tan extraños y menudos pormenores —compáresele con los que traza el Arcipreste de Talavera con definidos propósitos de tipificación de temperamentos—, que es lícito ver en él un autorretrato. Quien descubrió tantos detalles de su persona y de su condición bien pudo pintarse a sí mismo y no habría sido Juan Ruiz el único escritor español que gozó en perpetuar con su pluma su estampa física. En ella, tal como la conocemos, un biólogo podría incluso descubrir la fórmula endocrínica del Arcipreste.

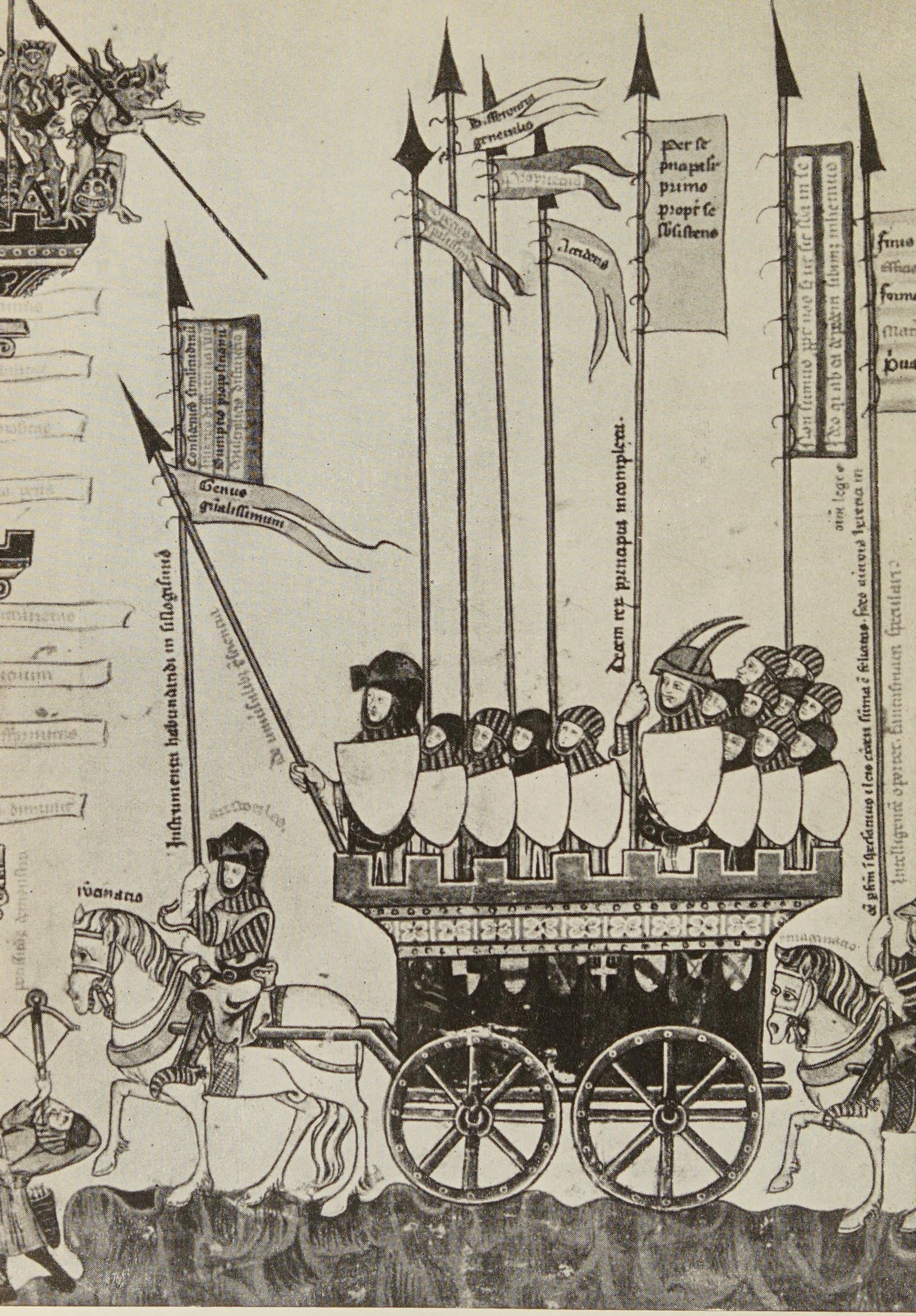
"Ningún asceta cristiano ultrapirenaico —escribe Castro— habría mezclado lo divino y lo sexual ni habría adoptado la postura literaria de Juan Ruiz: impulso epicúreo y frenos moralizantes." Pero el Arcipreste no fué un asceta. Fué un hombre transido de alegría vital —de Menéndez Pelayo a Castro no se ha alzado nadie a contradecir esta realidad— que ardía en una gran llamarada de pasión. Fué un clérigo jocundo que no captaba sino el lado risueño de la vida —hasta las penitencias, las vigilias cuaresmales y las horas canónicas le movían a burla— y de buen diente y mejor estómago — se advierte su sabroso paladeo al evocar con deleite a los combatientes que participaron en la pelea de don Carnal y doña Cuaresma. Fué un castellano torturado por un desbordante apetito sexual —injuria a Trotaconventos cuando tarda en procurarle 'caza' fresca— que le empujaba con frenesí hacia las hembras. En la trinidad de sus fuerzas anímicas triunfaban sus instintos y su sensibilidad poética.

Todo inclinaba al Arcipreste a verter su vitalidad por cauces eróticos y en una catarata de alegrías y de burlas. El apetito sexual le tortura. No puede vivir sino en perpetuo *doñeo*. Posee la más variada y completa experiencia de las más diversas mujeres. Conoce bien las condiciones físicas que las inclinan al amor carnal. Domina el arte de halagarlas, enamorarlas y seducirlas.

Su erotismo no es menor que su ironía. Hace befa de los rezos canónicos y de ayunos y vigilias; ridiculiza las penitencias y las peregrinaciones; parodia los cortejos, los desafíos y los combates caballerescos; caricaturiza los *planctus* mortuorios en honra de ilustres difuntos; se mofa de la justicia y de la clerecía; se ríe de sí mismo y se divierte con su libro.



79. – Surtidor del claustro gótico de Poblet (Tarragona). Siglos XIII y XIV. En el monasterio que sirvió de panteón a los condes-reyes de la Corona Aragonesa, quienes primero extendieron sus dominios hasta Provenza y luego se tallaron un gran imperio mediterráneo, ese juego de agua de tradición romano-árabe recuerda que Cataluña es un jirón de España.



80. – La vida de Raimundo Lulio autoriza a calificarle de Quijote del Gótico. Anduvo deshaciendo entuertos, a su modo, por todas las tierras del Mediterráneo, en aventuras, no menos quiméricas, a veces, que las del héroe cervantino. Quiso cambiar el mundo a su albedrío. Sus contemporáneos no dejaron de advertir lo bélico y caballeresco de sus empresas intelectuales. Y, como combates, las ilustraron en las alegorías de su "Vida Coetánea".

Ni siquiera al enfrentarse con la muerte puede dominar su cazurro humorismo. En medio de sus lúgubres apóstrofes brinca su burla de los avarientos parientes y de la viuda buena moza. Y cuando ha llegado a alcanzar cumbres de belleza elegíaca, realiza una brusca e inesperada transición e inicia alegremente el ditirambo de Trotaconventos; la supone acompañada de los mártires, elogia sus dotes de tercera y redacta un burlesco epitafio en el que se hace desear a la vieja que Dios otorgase una amiga a quien rezase por ella un Pater Noster. Y Juan Ruiz se permite incluso ironizar en torno de la Cruz mediante un impío juego de palabras.

Pero Juan Ruiz era un castellano del siglo XIV y era clérigo e incluso arcipreste –doble condición que le incluía en el marco de la contextura vital y cultural de Occidente–, y aunque nadie hasta allí en la Península ni fuera de ella hubiera entrecruzado humorísticamente el afán epicúreo y el sentido moral, cabe sospechar que habría llegado a la misma fórmula literaria por obra de la contradicción entre sus impulsos biológicos y los frenos intra y circumpersonales que los enfrentaban y limitaban a las veces. Y porque, como Castro ha escrito, "era un artista original y poderoso", que "asoma tras una poesía de fuerte sabor humano", en la cual "la impresión de personalidad... brota de cada línea". Un hombre con tal vigor vital y literario, ¿no pudo ser capaz de iniciar un giro decisivo en las corrientes poéticas de su patria? "Su arte –dice Castro– descansa sobre situaciones vitales, sobre cómo sea la persona y lo que va a hacer" y por ello tenía que reflejar en su obra el propio enfrentamiento, en su vida, de su impulso epicúreo, con los mensajes inhibitorios que le llegaban desde la densa atmósfera vital y espiritual en que se hallaba inmerso.

Castro ha registrado la rigidez moral de la Castilla anterior al Arcipreste. Aunque él no lo sospeche, tenía hundidas sus raíces en los más lejanos siglos, pues los autores latinos señalan ya con asombro la pureza de costumbres de los moradores en la zona celtibérica de la Tarraconense: "Sabéis –escribe Plinio, por ejemplo– cuál es la reputación de esta provincia, qué severidad de costumbres reina en ella." La exaltación de la sensibilidad religiosa de los castellanos con ocasión de su prolongada guerra divinal contra los musulmanes y la normal reacción del espíritu de la cristiandad hispana frente a la sensualidad islámica –Castro la ha destacado con razón– aumentaron el rigor ético de la comunidad histórica a que Juan Ruiz pertenecía.

Llegó así a estar saturado de inhibiciones y preocupaciones morales el ambiente vital y cultural de Castilla. A tal punto que las flaquezas sexuales eran penadas con dureza por la ley, que su venganza por nobles

y plebeyos estaba exenta de culpa y que el pueblo mismo castigaba a las veces los pecados de las monjas impúdicas, como ocurrió en León. Tanto que, avanzado el siglo XV, Gutierre Díaz de Games, al recordar la vida de don Pero Niño y de su hueste en Francia, declaraba que ésta se hallaba bajo el signo de Venus; sin duda al comparar la sociedad francesa con la castellana que tenía delante de los ojos. Y a tal extremo, que esa moral rígida de la Castilla medieval ha proyectado su sombra hasta las ciudades castellanas de hoy, ancladas todavía en el ayer.

Esa densa atmósfera de inhibiciones y preocupaciones morales no fué sin embargo capaz de ahogar la literatura que podríamos llamar ajuglarada o picaresca. Menéndez Pidal ha traído a capítulo los cuentos boccacciescos referidos ante Alfonso VIII y las cantigas de escarnio de muchos juglares al servicio de reyes de Castilla y que en Castilla vivían. Ha probado la difusión en ésta de esas cantigas de escarnio nada pacatas, alegando las frecuentes prescripciones que contra ellas se incluyen en numerosos fueros municipales — algunos, señalo yo, de tierras no alejadas de Hita. Y ha traducido algunos pasajes que Martín Soarez puso en boca de Alfonso Eañez de Cotón, quien hallándose a gusto en Castilla rehusaba pelear en la frontera; pasajes de tal desenfado y crudeza que superan a los del Arcipreste.

La rigidez moral castellana atravesaba además en la primera mitad del siglo XIV por una etapa de evidente laxitud. Una oleada de sensualidad y de violencia inundó Castilla durante los reinados de Alfonso XI y de Pedro I. Y esa oleada había acentuado la relajación ética de la clerecía a juzgar por los repetidos acuerdos de concilios y sínodos reunidos en Valladolid (1322), Toledo (1324), Salamanca (1335), Toledo (1339 y 1342) y Alcalá de Henares (1345 y 1347) y por el tratado *De planctu Ecclesiae*, de Alvar Peláez (1335-1340).

Ni por castellano ni por clérigo Juan Ruiz rompía con tradiciones morales rigurosas al escribir el apicarado *Libro de Buen Amor*. Pero quizás esa doble condición se interpuso en el camino de su erotismo literario y le movió a compensar su apicarada juglaría con su continuo sermoneo moral. Tal vez hubo de escuchar frecuentes mensajes inhibitorios llegados a él desde su subconsciente, señoreado por el tradicional rigor moral de Castilla y por su fe firme y vigorosa.

La frecuencia de las condenaciones conciliares contra las torpezas del clero atestigua la vivacidad de la pugna entre las claudicaciones de la conducta y la firmeza del ideal de vida. El mismo Arcipreste contrapone la sensualidad andaluza a las severas costumbres castellanas, por lo que

cabe imaginar que ese ideal de vida tenía realidad en las tierras donde Juan Ruiz moraba. Y las crónicas de Alfonso XI y Pedro I descubren que la opinión pública de Castilla, sobre todo el sentir del pueblo, no favorecía las liviandades de los reyes, de la aristocracia y de la clerecía.

En el camino de su desenfado goliardesco se alzaban además, ora confusas, ora claras, las proyecciones lógicas de su sincera fe cristiana.

Kellermann ha abultado el papel desempeñado en el juego poético del Arcipreste por el firme enraizamiento en su alma de la rígida concepción cristiana del pecado; mas no cabe desconocer su importancia. Juan Ruiz se llama muchas veces pecador. Cuando, encarcelado por obra de "traydores" y de "mezcladores", pide a Santa María que le libre: "De aqueste dolor, que siento / en presion syn merescer", confiesa su condición de tal con palabras sinceras. No cabe dudar de que en ocasiones le atenazaba el sentimiento de culpa. Cuando contempla a doña Garoza y la desea, escribe:

> Peroque sea errança contra mío Señor
> El pecado de monja á ome doñeador;
> ¡Ay Dios! ¡é yo lo fuese aqueste pecador,
> Que feçiese penitençia deste fecho error!

No piensa en la muerte como una liberación de los males terrenales y de la supuesta cárcel de este mundo a la que erróneamente algunos comentaristas le suponen aludiendo. Nunca habría escrito como Teresa de Ávila "que muero porque no muero"; o como Luis de León: "¿Cuándo será que pueda, / libre de esta prisión / volar al cielo?" Ante la muerte dice temeroso:

> ¡Muerte, por ty es fecho el lugar ynfernal!
> Ca beviendo ome syenpre en mundo terrenal,
> Non avríe de ty miedo nin de tu mal hostal,
> Nin temeríe tu venida la carne umanal.
> . . . . . .
> Dios quiera defendernos de la tu çalagarda,
> Aquel que nos guardó é de ty non se guarda:
> . . . . . .
> A Dios me acomiendo, que yo non fallo ál,
> Que defenderme pueda de tu venida mortal.

La *muerte desmesurada* le inquietaba cara a la rendición de cuentas, y es la confesión de los pecados, el único tema del cual no se atrevió a burlarse. Porque de esa confesión y del socorro de María esperaba el perdón de sus *doñeos*, al servicio del "loco amor", y el de sus alegres deslizamientos eróticos y paródicos en el curso de su "Libro".

Aparte de esos mensajes inhibitorios subconscientes, ¿recibió además Juan Ruiz llamadas al orden, desde su lúcida conciencia? Debieron inquietarle el temor de perder el crédito público y sobre todo el de incurrir en sanciones canónicas. Tres veces se muestra preocupado por la buena o mala fama en el breve prólogo del "Buen Amor": "Mucho es cruel —escribe una de ellas—, quien su fama menosprecia." Su ajuglarada poesía, espejo de su vida ajuglarada, le podía acarrear deshonra; las Partidas (VII, 6, 4 y otras) declaraban infames a los juglares. Y no era despreciable el peligro de incurrir en sanciones canónicas por su desvergüenza literaria y vital. El concilio de Valladolid de 1322 amenazaba con excomunión, pérdida del beneficio y prisión a los clérigos libidinosos.

El enfrentamiento entre su ímpetu sensual y esos mensajes inhibitorios subconscientes y esas conscientes llamadas al orden no llegó nunca a constituir una inquietante batalla interior para Juan Ruiz, porque nunca dramatizó su íntima contradicción y porque de ordinario la ahogó entre burlas y sonrisas; pero probablemente fué bastante para influir en su creación poética. No sin razón hace Castro al Arcipreste remoto ascendiente de Lope de Vega, en quien el íntimo combate entre sus desbordes vitales y sus frenos religiosos se convertía a las veces en doloroso drama

Un asceta no habría tomado la pluma para escribir sobre el amor carnal; un clérigo goliardesco ultrapirenaico no se habría dejado detener por frenos moralizantes. Juan Ruiz, el epicúreo y alegre clérigo castellano, acaso se sintió tironeado por su ímpetu vital y a la par frenado por las inhibiciones subconscientes y por conscientes temores. Por las inhibiciones que le dictaban la herencia moral de Castilla y las proyecciones éticas de su fe sincera y robusta; y por los temores a los peligros terrenales a que su inmoralidad personal y retórica podía exponerle. Por ello el Arcipreste se detiene en el último escalón de la pendiente, cuando se ha dejado arrastrar por sus desbordes vitales —sensuales y jocundos— al borde mismo del relato salaz de los torpes actos del amor sexual. Y por ello echa agua al vino de su epicureísmo con sus poesías religiosas y con su frecuente sermoneo moral; el mismo que hallaba en los libros didácticos al uso de su tiempo, a los cuales deseaba acercar el suyo, influído por el crédito de que gozaban en todo Occidente, demasiado abrumador para que un arcipreste, por desenfadado y alegre que fuese, pudiera sustraerse a él.

Mas apenas iniciaba este retroceso en su camino, apenas empezaba a deslizarse por la senda monótona del didactismo cristiano occidental, apenas se dejaba ir por esas rutas ásperas, severas, moralizantes —ayer como hoy nada amenas, aunque Spitzer lo niegue— de la docencia magistral y

sermoneadora, apenas había juntado las manos en ademán de devota oración ante la Madre de Dios a la que había dirigido piadosas endechas, apenas había escrito unas palabras mesuradas y pías, apenas había confesado su preocupación por el pecado o por la muerte, volvía en seguida a triunfar en él su apetito carnal, ponía el pie en el acelerador, se embalaba con la sonrisa a flor de piel por el camino real de la sensualidad y de la alegría picaresca y comenzaba a acercarse de nuevo al precipicio de lo salaz y de lo obsceno.

Ese juego se repite de continuo. La arquitectura del *Libro de Buen Amor* permite destacar ese ir y venir de lo epicúreo a lo religioso y de lo sensual a lo ascético. No en un arabesco caprichoso y de pura intención decorativa sino en un tira y afloja calculado, para compensar su erotismo alegre y desvergonzado con la prueba de su devoción y de sus propósitos moralizadores. ¿En un intento, fallido, de engañar a Dios, de engañar al mundo, de engañarse a sí mismo y de engañar al arzobispo don Gil de Albornoz, quien como de antiguo se creía y prueban G. Menéndez Pidal, Kellermann y Dámaso Alonso, acabó encarcelándole?

El Arcipreste teme que sea descubierta su auténtica intención, que se advierta su proclive deslizamiento hacia lo carnal —cuando abandona los temas epicúreos o humorísticos su pluma se endurece y su vigor creacional decae— y de ahí su repetida afirmación sobre la ejemplaridad de sus propósitos. Cuidado, no interpretéis mal mi libro. Tiene siempre un sentido misterioso, una proyección moral. Incluso cuando mi sensualidad se ha desbordado y no he podido frenar mi erotismo, allí está oculta una intención moralizante. Meditad sobre mis palabras y hallaréis un intento de hacer odioso el pecado.

Pero ni siquiera puede entonces vencer su inclinación temperamental y, sonriente y socarrón, dice de su libro, del mismo que ha presentado como antídoto contra el loco amor y como "gran licionario" de santidad, que servía también para quienes gustasen de pecar y que era "chico breviario" de juegos y de burlas. Sus impulsos vitales triunfaban siempre a la postre en el frecuente encuentro que solían mantener: contra el rigor ético de la sociedad castellana en que Juan Ruiz había nacido y vivido, contra su fe enteriza y densa que le creaba una clara conciencia de pecado; quizás también, contra la no por lejana menos inevitable postrimera rendición de cuentas, y sin duda, contra la más cercana y peligrosa amenaza de la disciplina clerical de don Gil de Albornoz, quien por su personal virtud perseguía la inverecundia de sus clérigos.

Puede y no puede hablarse por ello de hipocresía al referirse al juego

en doble vertiente del *Libro de Buen Amor*. El español en quien se entrecruzan, más o menos confusamente, una firme religiosidad, un rígido ideal de vida moral y una sensualidad extrema, no debe ser calificado de hipócrita; no lo es el pecador sino cuando ocultando la claudicación de su caída quiere aparentar virtudes que le faltan; y eso no lo hizo el Arcipreste. Al contraponer su moral sermoneo a los desbordes de su alegría vital, inducido por la firmeza de su fe y por su conciencia de pecado, no cayó en hipocresía, siguió hispanas corrientes temperamentales que continúan fluyendo por el río caudal de la vida católica española. Tampoco podemos llamar hipócrita al hombre, por ley de vida, forzado a precaverse de la miseria o de la prisión, pero que no incurre en obsecuencia adulatoria; en otro caso habría hoy en el mundo docenas y docenas de millones de hipócritas. No fué ese el caso de Juan Ruiz, pues en la cantiga de los clérigos de Talavera llegó incluso a alzarse contra el arzobispo que le tenía encarcelado. Pero bordeó la hipocresía y al cabo cayó en ella cuando, para guardarse, declaró muchas veces que su libro tenía un misterioso doble sentido.

En vano Castro quiere enlazar las insistentes declaraciones del Arcipreste sobre el doble sentido de su libro con la significación esotérica, misteriosa, que algunos teólogos musulmanes no españoles, en un deslizamiento herético, atribuyen al Corán, enfrentando la permanente tradición de los ortodoxos alfaquíes de Al-Ándalus, registrada por Asín.

Esas declaraciones sobre el doble sentido del libro del Arcipreste podrían vincularse lógicamente, mucho mejor, con la práctica cristiana occidental de interpretar y glosar los textos literarios, como proyección del continuo escrutar de la exacta significación del libro sagrado, la Biblia, ante el temor de errar en su exégesis, por las dificultades con que el espíritu finito del hombre tropieza para entender la palabra de Dios. Ese celo del Occidente cristiano por bucear en la interpretación y glosa de los textos pudo sin duda influir en el ánimo del Arcipreste y pudo moverle a reiterar sus declaraciones sobre la oculta significación del "Buen Amor", en un intento de acercarse a los libros *serios* de la cristiandad de Occidente, parejo del que le indujo al continuo sermoneo moral. Pero no sé, me inclino a creer que fué otro el motivo esencial de sus insistentes declaraciones sobre el sentido de su obra. El juicio adverso podía costarle caro —recordemos las disposiciones de las Partidas y de los concilios y la rigidez moral de Castilla— y, si París valía una misa para Enrique IV, su libertad y su beneficio eclesiástico bien valían esas hipócritas insistencias, para el Arcipreste. Hablaré después del tema.

Era en cambio sincero cuando al poner fin provisional a su libro escribía:

> Señores, hevos servido con poca sabidoría:
> Por vos dar solás á todos fablévos en jograría
> Yo un galardon vos pido: que por Dios en rromería
> Digades un Pater noster por mí é Ave María.

Había desbordado su auténtico yo por la variante erótica y jocunda de su "Libro", había procurado en vano frenar y enmascarar tales desbordes, pero su doble condición de clérigo y de castellano le movían a la postre a pedir una oración para obtener el perdón de sus pecados.

¿Afán epicúreo y sentido moral? Sí, pero como resultado de la pugna entre el equilibrio psíquico-físico del hombre de carne y hueso que fué el Arcipreste y los frenos intra y circumpersonales que limitaban y combatían su autenticidad vital. No porque Juan Ruiz conociese e imitase *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm y se hallase vinculado a la tradición literaria de la España mora. El mismo Castro ha escrito: "Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y la de los otros, inmersas en el amor, y de la final renuncia a sus engañosas dulzuras." Y, como queda dicho, al Arcipreste no importaba sino su propia vida amorosa y jamás pensó en renunciar a las dulzuras —para él eran algo más que dulzuras— engañosas —para él no eran engañosas sino sabrosísimas— del amor.

El fenómeno literario que constituye la doble vertiente —alegría vital y frenos moralizantes— reflejado a las claras en la creación poética del Arcipreste de Hita, pudo surgir en el clima literario de Castilla sin ningún enlace genético con modelos hispanos-musulmanes. Pudo ser hijo de la conjunción maravillosa entre la singular ecuación temperamental de Juan Ruiz y el clima espiritual de su pueblo, de su época, de su generación y de la clase a que pertenecía. Y debió de serlo, por las enormes diferencias que median entre el *Libro de Buen Amor* y las obras hispano-arábigas sobre temas eróticos y por las que separan la postura de Ibn Hazm y en general de los escritores islamitas y la del a la par apicarado y devoto Arcipreste de Hita; diferencias que al socaire de su intento de apartarlas de su senda, Castro tiene a la postre que admitir.

Porque ese flujo y reflujo de lo epicúreo a lo ascético está doblado en el *Libro de Buen Amor* con otro juego literario: Con el que lleva, de la parodia sacrílega y de la cínica burla de la clerecía, a los "ditados", loores, gozos o cantigas religiosas. La saturación de la vida humana en el Islam por la trascendencia, vital y cultural, de la creencia hace impo-

sible la aparición bajo la cúpula religiosa muslímica de parodias impías del culto musulmán y de sus servidores. ¿Existe en la tradición literaria hispano-islámica nada parecido a los saltos del Arcipreste desde la parodia sacrílega de las horas canónicas —que tenía precedentes occidentales pero que él vitaliza por obra de su genio poético— a la devota alabanza del Altísimo; desde la regocijada burla de las obras piadosas: penitencias, ayunos, vigilias, peregrinaciones... a los fervorosos cantos a la empresa redentora de Cristo; y desde la cínica befa de los consagrados al culto de la divinidad —en la recepción de don Amor y en la cantiga de los clérigos de Talavera que se inspiran en textos ultrapirenaicos pero que él castellaniza— a las pías poesías laudatorias de la Virgen? ¿Cómo enlazar con modelos poéticos hispano-arábigos esos deslizamientos de la sátira grotesca de lo sagrado a los desbordes líricos en honor de Jesús o de María? Y puesto que ese tránsito desde las parodias y las burlas a sus contrapartidas edificantes coincide con el frecuente entrecruce, en doble vertiente, de lo sensual y de lo moralizante, ¿no será lícito concluir que ese doble juego —ese consciente juego del apicarado pero cristiano Arcipreste— no tiene nada que ver con modelos literarios hispano-islámicos y que deriva en verdad de la conjunción entre la personalidad vital y psíquica de Juan Ruiz y los frenos que la sociedad de Castilla y su postura religiosa le imponían? Conjunción favorecida, claro está, por el ejemplo y el crédito de la literatura didáctica europea de la época.

8. *El autobiografismo del Arcipreste*

"Oímos... por primera vez en castellano una voz poética que habla desde la conciencia de una persona", escribe Castro. "Se puso entero en su libro", había escrito Menéndez Pelayo del Arcipreste; "toda su obra —añadió—, tiene por centro la personalidad del poeta y gira en torno a ella"; y llega a preguntarse sobre las raíces de ese autobiografismo del "Buen Amor".

Spitzer niega autenticidad a las noticias autobiográficas del "Buen Amor", juzga que el yo del Arcipreste es el yo medieval común a todas las criaturas, un yo colectivo; y no resuelve el problema que suscita el porqué del autobiografismo, auténtico o fingido, del poeta.

María Rosa Lida, siguiendo de cerca la teoría de Spitzer, cree poder definir así la personalidad que asoma en el "Buen Amor": "Es el yo del maestro, que, para mayor eficacia, presenta como vivido y observado en

propia persona el caso abstracto sobre el que dogmatiza. Tal yo –dice– se encuentra en la literatura didáctica de todos los tiempos y lugares." Y alega muchos textos literarios grecorromanos y de la Biblia en prueba de tal afirmación. Pero no puede presentar ningún ejemplo proveniente de las ficciones didácticas medievales. Y queda en pie la interrogación que atormentó a Menéndez y Pelayo y que ha lanzado a Castro a buscar en la tradición hispano-arábiga las raíces de ese oírse de una voz poética desde la conciencia de una persona.

Kellermann va más lejos en el aceptar el autobiografismo del "Buen Amor". Reconoce la autenticidad de algunos datos autobiográficos de Juan Ruiz – de su prisión entre otros. Señala cómo el yo relator del Arcipreste se convierte con frecuencia en el yo del actor. Advierte que ese yo llega a introducirse en textos como la *Vetula* y la *Consultatio* que Juan Ruiz amplía y vitaliza y en los que, a la postre, se desliza y aparece personalmente. Gran éxito, dice, es haber reunido, por el hilo del yo, tantas materias y géneros como el "Libro" abarca. Y al cabo se pregunta por qué el autor se instala ficticiamente en el relato y literatiza su experiencia.

Castro afirma de modo tajante al empezar sus alegatos: "La forma autobiográfica, por de contado nada tiene que ver con el didactismo de la Edad Media cristiana, sino que es forma de expresión estilizada del autobiografismo de la literatura árabe."

Una primera objeción me viene a los puntos de la pluma. Juan Ruiz no fué el primer europeo medieval, ni siquiera el primer cristiano peninsular que vertió su intimidad en confesiones autobiográficas, ni fué tampoco el único que aquende y allende el Pirineo dió aire a su experiencia existencial. En España ya habían abierto las válvulas de su vida interior algunos juglares del Noroeste, don Jaime el Conquistador, Alfonso el Sabio, Raimundo Lulio y en tiempos de Juan Ruiz hizo otro tanto don Juan Manuel. Castro conoce además mejor que yo los casos en que, al socaire de diversas creaciones literarias, escaparon confesiones autobiográficas en el Occidente de Europa a diversos autores; el mismo Castro cita algunas de Joinville. ¿Se atreverá a considerar derivada del autobiografismo hispano-árabe toda esa inclinación a la confidencia que asoma ya en el siglo XIII en la cristiandad occidental y que pronto va a adquirir gran vuelo en España y fuera de España? ¿Se aventurará a intentar probar tal derivación? Es difícil sino imposible vincular con la cultura islámica, y más aun con las confesiones autobiográficas de los musulmanes hispanos, las de varios de tales autores españoles y no españoles.

Para demostrar su teoría sobre el enraizamiento de la obra de Juan

Ruiz en la tradición autobiográfica hispano-árabe acometió Castro su parangón del *Libro de Buen Amor* del Arcipreste con *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm, y ese paralelo es en verdad la única prueba que alega de su aserto. Juan Ruiz habría fundado su libro en su experiencia vital, como tres siglos antes había hecho el gran poeta cordobés. Había éste escrito sobre los efectos producidos en su vivir integral por lo que acontecía en su alma y el Arcipreste habría hecho otro tanto. Porque Ibn Hazm había vertido líricas confesiones de su intimidad —de su autenticidad existencial— Juan Ruiz habría dado un sesgo autobiográfico al "Buen Amor".

El probado desconocimiento de *El Collar de la Paloma* por el Arcipreste destruye en sus cimientos tal argumentación. Nada aproxima, enlaza, relaciona o vincula en realidad las personas ni las obras de Ibn Hazm y de Juan Ruiz. Sus remotas concordancias derivan, claro está, de la idéntica condición de artes amatorios que tenían los dos libros y probablemente de lo que tenían de españoles los dos autores. Es posible escribir de amor de muchos modos y maneras diferentes. ¿Pero cabe redactar un auténtico arte de amor sino dando aire a los contenidos de la experiencia existencial? "Vsus opus monet hoc; uati parete perito", se lee apenas iniciado el *Ars amandi*. Ovidio confesaba ya, por tanto, que debía a la experiencia su libro e invitaba a escuchar a un poeta instruído por la práctica. Hasta los tiempos de hoy, poseedores de fórmulas estéticas y literarias muy varias y complejas, son muy raros los casos de quienes han escrito obras acerca del amor sin que el yo existencial se les enrede a cada paso en sus artes amatorios. En la lejana España de Ibn Hazm y de Juan Ruiz el autobiografismo, verdadero o fingido, era la indispensable plataforma para el disparo de la catapulta de un tratado sobre el modo de amar. Y lo era: por la simplicidad de las fórmulas estéticas y literarias de que ambos disponían, por el hispano realismo en que los dos se hallaban inmersos y porque en algo coincidían el poeta cordobés y el clérigo de Hita: en poseer una fortísima personalidad, un yo impetuoso y detonante. Los dos tenían que ponerse enteros en sus obras. Aunque uno no hubiera sido islamita y el otro hubiese vivido antes del nacimiento de Mahoma.

Y otra vez volvemos a topar con el problema de la creación poética. "El creador literario actúa siempre —escribe Castro— como una lanzadera entre la frase que va creando y el mundo de lejanías en que sume también su pluma." Exacto, pero no cabe olvidar la personalidad de quien crea la frase, manejando la pluma. Del mundo de las lejanías y de las cercanías recibe el poeta ideas, conceptos, temas, palabras, fórmulas es-

téticas, giros expresivos, impulsos, inhibiciones... Pero el auténtico poeta no es un títere de cuyos hilos tira el ente abstracto de la contextura vital y cultural de un pueblo, una época o una generación. La sensibilidad creadora es suya; está vinculada al equilibrio singular de la trinidad de sus fuerzas anímicas. Y no es lícito al crítico literario prescindir de esa ecuación temperamental del artista para explicarse y explicar su obra.

Verdad de Perogrullo es sin duda la expuesta, pero en un mundo de tan sutiles exégetas como el de hoy, suelen ser despreciadas esas humildes verdades sanchopancescas. El hombre es historia y no puede ser comprendido sino en el mundo fluyente del acaecer histórico, dentro del marco cultural y vital de la comunidad a que pertenece. Pero sólo han podido avanzar, mudarse, transformarse los grupos humanos, sólo ha podido haber historia, gracias al ímpetu creacional de las individualidades de excepción. El hombre es historia, pero el hombre hace la historia. Por eso no puede prescindirse del hombre mismo de carne y hueso que hay en cada escritor al estudiar sus creaciones literarias, especialmente cuando ese hombre tiene una fortísima y singular personalidad, capaz de enfrentarse con el mundo circundante y de empujar, desde el ayer hasta el mañana, al mundo pretérito de las lejanías.

Porque fueron así, Ibn Hazm y Juan Ruiz escribieron en la forma más personal en que era posible hacerlo a la sazón, llegando el primero a las confesiones íntimas de *El Collar de la Paloma* y de *Los Caracteres y la Conducta*, y el segundo conforme a los módulos literarios de la autobiografía poética. La hispana apetencia de verismo hubo de facilitar el deslizamiento de ambos hacia esas fórmulas estéticas que abrían cauce a la comunicación de su experiencia existencial. Y el desbordante despliegue del yo hispano de ambos hubo de contribuir al enmarañamiento de la personalidad de uno y otro en las creaciones de su espíritu. Como se les había enmarañado, muchos siglos antes del nacimiento de Ibn Hazm, al español Séneca y al español Marcial, y dos centurias antes de Juan Ruiz al también español Ibn Quzman.

Espero impávido la excomunión de Castro por mi insistencia al hablar del hispanismo de Ibn Hazm y de otros musulmanes españoles. El más profundo conocedor de la poesía hispano-arábiga lo ha subrayado. García Gómez acaba de escribir además que el autor de *El Collar de la Paloma* es exponente de la escuela literaria cordobesa, *nacionalista*, porque tendía a desentenderse de los modelos orientales, y *personal*, porque —"tal vez por infiltración del espíritu occidental"— aspiraba a basarse en el temperamento del escritor. "De hecho —dice, el célebre tratado de

Ibn Hazm *(El Collar de la Paloma)*–, está –como se sabe– dedicado a referir experiencias propias, de sus amigos, de antiguos personajes, todos en su inmensa mayoría andaluces." No menciona, añade, sino una sola fuente escrita en Oriente: el *Kitab al-Zahra*, pero tal obra, concluye, tiene muy poco de común con el *Tawq al-hamama*. "La oriental es, sobre todo, una antología de versos ajenos sobre el amor, mientras la andaluza es un tratado psicológico, con ribetes de filosofía; aquélla está llena de exquisita afectación y de afeminada pedantería, mientras ésta resulta natural y humana, directa y caliente".

"La atmósfera espiritual que se respira en el *Tawq* –escribe luego– no ha surgido en Al-Ándalus por generación espontánea sino que sabemos que viene del Oriente islámico... El mérito indiscutible de Ibn Hazm consiste cabalmente en haber 'hispanizado' u 'occidentalizado' este ambiente." Y añade que Ibn Hazm asimiló y transformó los materiales orientales "dándoles un nuevo espíritu, una forma distinta y una vitalidad diferente".

Otro tanto hizo el Arcipreste con los materiales ultrapirenaicos que adoptó y transformó, hispanizándolos y dándoles un nuevo espíritu, una forma distinta y una vitalidad diferente. También el arte poético de Juan Ruiz se basó en el temperamento personal del escritor y por ello el "Buen Amor" es asimismo natural y humano, directo y caliente. No porque Juan Ruiz conociese e imitase a Ibn Hazm sino por el hispanismo común a ambos y por la común reciedumbre vital de sus dos personalidades.

El problema del autobiografismo del "Buen Amor" me parece radicar en la interpretación que deba darse a la potencia poética del Arcipreste. Castro rechaza la posibilidad de aplicarle el moderno criterio de lo individual, expresión sentimental de un yo aislado racionalmente de lo que no es el propio yo. Naturalmente Juan Ruiz era un hombre de su tiempo y no podía anticipar en siglos las realidades psíquicas de Occidente. Pero dentro de su época y enmarcado en el cuadro espiritual del siglo XIV, el yo del Arcipreste pudo ser capaz de romper con los modelos literarios de allende el Pirineo sin conocer a Ibn Hazm y sin inspirarse en la tradición hispano-arábiga. Por lo que Juan Ruiz tenía de castellano, pues en Castilla había madurado ya el hombre entero que no encajaba en los marcos de la vida y de la cultura occidentales y ultrapirenaicas; el hombre entero que se proyectaba en la aventura sacudido por frenéticos desbordes energéticos. Y por lo singular de su propia personalidad, impetuosa y eruptiva, pronta a hender el mundo en torno a modo de una daga o de una lanza; capaz de abrirse camino entre la realidad y de apropiársela

en una mágica orgía sensorial; tan rebosante de humanidad y de vida que llegaba a vitalizar y a humanizar hasta los gestos y las cosas. ¿Puede sorprender que ese hombre dotado de tal vigor personal y literario; ese "artista original y poderoso" que asoma tras una poesía de fuerte sabor humano en la cual "la impresión de personalidad... brota a cada línea"; un hombre cuyo arte "descansa sobre situaciones vitales, sobre cómo sea la persona y lo que va a hacer", según Castro declara, abriera con frecuencia las válvulas de su intimidad al empuje de la violenta presión de su potencia de vida, y de una invencible inclinación hacia la extroversión personal y poética?

"Nos encontramos ante todo —escribe Castro— con una conciencia de personalidad que de hecho anticipa lo que se llama Renacimiento, no sólo por esa valoración de lo humano, sino además por el realismo vitalizado de las cosas." Castro se apresura a hacer constar que ese anticipo de Renacimiento nunca se emparejaría con la civilización de esa etapa de la historia de Occidente: "inmanencia frente a trascendencia divina y a las otras trascendencias que de ella emanan". El elemento auténticamente personal nunca se desenredó en la literatura clásica española, según Castro, del elemento circumpersonal. Nada, ni la filosofía, llegó a ser en España, añade, sino cuando tuvo valor para la vida, para la vida de cada uno.

No discutamos ahora tales afirmaciones — ¿hay nada más personal que la vida misma? Aun dándolas por buenas, ellas confirman las excelencias de la pista sobre la que caminamos y lo inexacto de la vinculación de Juan Ruiz y de las otras grandes figuras literarias españolas con la tradición psíquica hispano-musulmana. Están enraizadas en lo hispano cristiano, que no fué, no pudo ser, lo Occidental puro por lo singular de nuestra historia.

Una vez más —no será la última— he de acudir a la lúcida diferenciación que el mismo Castro ha hecho —en muda pero evidente rectificación de *España en su historia*— entre el árabe y el español. Recordemos sus palabras:

"Cuando el moro expresaba la conciencia de su vivir aparecía como viéndose fluir, como siendo llevado por un mundo también fluyente y sin estable fijeza." "La dirección de su interés vital instaba al árabe a verterse en el objeto exterior a él" "La importancia que el español concedía a la persona como uno de los polos de su existir le ha llevado a hacer de aquélla un centro de atracción y de referencia para cuanto existe en él y en torno a él. Surge así una especie de imperialismo de la persona."

"El musulmán se siente en las cosas; el hispano-cristiano siente las cosas en él." "La peculiar función de su estructura de vida consiste (para el español) en allegar el mundo a su persona, no en disolver ésta en sus contactos con el mundo."

"Para el musulmán todo se reducía a dejarse vivir en la voluntad de Alá; para el español tuvo sin duda suma importancia 'lo que Dios quiera'. Pero casi tan imperativa como la voluntad de Dios fué para él 'lo que mi persona quiera'. Con el culto a Dios combinó el español el homenaje a su persona."

"El árabe no concibe que un personaje se forje su propia personalidad en enlace con la de otros hombres." "La épica, la novela y el drama manifiestan la importancia concedida (por los españoles) a cuanto atañe a su persona."

En ese contraste, que Castro amplía y afirma, está la base de mi negativa a considerar a Juan Ruiz y a las otras grandes figuras literarias españolas proyectando a través de los siglos una peculiar forma de creación artística de abolengo arábigo. Y en su definición de lo español, en que la *persona* desempeña el primer papel, hallo la clave de los módulos literarios del Arcipreste, de Cervantes, de Lope, de Quevedo, de Velázquez, de Goya...

Estos y muchos españoles de pro de anteayer, de ayer, de hoy y de siempre, han sabido, como Juan Ruiz, romper con la tradición literaria o artística en que se hallaban inmersos, quebrar las amarras que les aprisionaban al mundo cultural de su época y mediante audaces golpes de timón abrir a las letras y al arte hispanos rumbos que anticipaban futuras navegaciones literarias y artísticas, sólo al cabo de las décadas, frecuentadas aquende y allende el Pirineo. Todos han realizado sus creaciones poniendo en juego la fuerza y las proyecciones vitales del hombre integral, sobre temas a él atañentes y vertiendo en ellas el que ellos mismos eran.

Juan Ruiz fué una magnífica encarnación de lo hispano. Su yo impetuoso y desbordante se plantaba en medio del mundo, dirigía sus ojos —diríamos mejor sus sentidos— en torno a él, captaba la realidad circundante —de los otros hombres y de las cosas todas que se alzaban en derredor—, la atraía a sí y, sonriente y burlón, le insuflaba acción y vida al llevarla a las páginas de su "Libro".

Castro no ha realizado un paralelo que habría sido decisivo para juzgar de los módulos de creación artística y de la personalidad del Arcipreste. Me refiero al contraste, cuidadoso y limpio de prejuicios, de las

fuentes europeas —occidentales diríamos mejor— que Juan Ruiz utiliza y de las páginas en que las transforma. Castro repara en el abismo que separa el debate francés de "Karesme et de Charnage" y la "Pelea de don Carnal y doña Cuaresma". Pero se limita a escribir: "Bajo cada cosa, cada instrumento de música, cada animal, cada manjar... late el espíritu del Dios islámico." Habría sido preferible que se adentrara en la observación de la vida intensa y de la acción dramática que infunde al relato, tras atraer a sí y humanizar, podríamos decir, a cada uno de los animales y manjares. Detrás de ellos no asoma el viejo dios islámico sino la recia personalidad del Arcipreste y el castellano socarrón que era Juan Ruiz; el hombre dotado de tal vigor de humanidad que vitalizaba, a lo humano, la abstracta batalla de carnes y pescados; y el humorista pronto a la burla burguesa de lo caballeresco.

Realismo y vida insufló también el Arcipreste —lo ha destacado bien Fernando Lázaro— al traducir la novelita *De Amore* en el largo episodio de los amores de doña Endrina y don Melón de la Huerta. El dios islámico dormía plácidamente cuando Juan Ruiz —el castellano de yo a un tiempo recortado y explosivo, bautizado en Alcalá o en Hita— se entretuvo en vitalizar a los tres personajes esenciales de la fábula. Dormía cuando el Arcipreste de tal modo inyectó vitalidad en esos tres personajes de su cuento, que a la postre acabaron por escapársele de la mano y se lanzaron a vivir su propia vida por las plazas y calles de Castilla la Nueva, es decir, de la Castilla del Tajo.

"Por lo demás —ha escrito Spitzer—, basta ver cómo el nombre propio *Trotaconventos* se desarrolla en la obra lentamente partiendo de un apelativo genérico en plural (las *trotaconventos*)... para que captemos a lo vivo el vuelo del espíritu de Juan Ruiz que pasa de lo genérico a lo individual, de un modelo incoloro a su creación tan llena de vida, de la descripción de una colectividad de alcahuetas a la evocación de una personalidad única."

El mismo paralelo podría realizarse entre los otros modelos literarios occidentales del Arcipreste —digo occidentales porque son mínimos los pasajes del "Buen Amor" de estirpe oriental— y sus desenvolvimientos poéticos vitalizados por Juan Ruiz: fábulas, cuentos, anécdotas, relatos, cantigas, alegorías...

Vida y acción proyectan las páginas todas del "Buen Amor". cualquiera que sea la anemia vital y el anquilosamiento arterioesclerótico que padezcan sus fuentes. Y esa inyección de vida y de acción no puede vincularse con lo arábigo-islámico puro, que sólo tras sufrir la mágica mudan-

za de su hispanización –Ibn Hazm, Ibn Quzman e Ibn 'Arabi– adquiere calor y vida humana.

Entre los clérigos ajuglarados de allende el Pirineo y el juglar proteico, como con razón define Spitzer al Arcipreste de Hita, no se interpuso el dios islámico dignificando "por igual el vuelo hacia la sublimidad mística y el acto de limpiarse después de exonerar el vientre, ritualmente reglamentado en los hadices de Mahoma". Ni el vuelo místico ni lo rahez maloliente atrajeron a Juan Ruiz. Entre él y los apicarados juglares ultrapirenaicos se alzó la tradición vital de una Castilla sacudida por un ímpetu torturado y violento; de una Castilla bronca y áspera en la que se había forjado y había madurado el hombre extraño que hubo de ver pasar sus días bajo el peso de una densa atmósfera de rudeza y de exaltación de la persona humana.

La historia de un pueblo no es divisible en compartimentos estancos, en mundos diversos e inconexos. Conocemos la silueta psíquica y vital del pueblo castellano. Las ásperas aristas de sus hijos y el habitual sañudo enfrentamiento de éstos entre sí; la eficacia de la acción de las masas en la vida de la comunidad; la proyección de la rudeza de maneras de los bajos estratos sociales en las formas de la vida de las minorías directrices y la porosidad de las poblaciones urbanas ante ideales de signo nobiliario; la convivencia de lo rahez extremo con el más vivaz sentimiento del honor y con un orgullo hipertrofiado; su altanero enfrentamiento con la divinidad humanizada; lo frenético de su hiperindividualismo que sobrepasaba los límites de lo verosímil y que coincidía a las veces con una también inverosímil capacidad para la acción colectiva, y en general el triunfo rotundo, magnífico, increíble, de un tipo de hombre exaltado, violento, vehemente, áspero, rudo, pero de una sorprendente vitalidad y a la par transido por un sentimiento enfermizo de la dignidad individual y dotado de una conciencia clara de lo elevado de su humana condición.

Cuando ese pueblo permitió que se relajaran sus nervios y abandonó el coturno trágico y sintió palpitar en sí un ímpetu de juvenil alegría y se halló sacudido por una apetencia de risa y de goce, abrió las espitas de su vitalidad y como antes por cauces épicos, ahora por torrentes de populares y apicarados brincos cómicos, dejó desbordar la reciedumbre de su personalidad eruptiva.

Aquel orgullo demoníaco que llevó a los salmantinos a responder a Texufin que todos eran jefes y caudillos de sus propias cabezas, y a los caballeros abulenses a ayudar a sus enemigos amenazados por los moros para poder matarlos ellos; aquel bárbaro culto por el honor que empujó

81. – El castillo de Peñafiel (Valladolid) de don Juan Manuel (1282-1349), nieto de reyes y en su época el mejor escritor y el más inquieto magnate castellano. Con el infante don Juan, don Juan el Tuerto y don Juan Núñez de Lara, fué uno de los don Juanes políticos que ensangrentaron a Castilla. Gran señor, podía ir desde la frontera de Navarra hasta la de Granada, alojándose cada noche en un castillo propio. Sintió, como pocos, los trallazos de la soberbia y del honor.

82. – Por españoles, los catalanes, movidos por la irrefrenable apetencia de aventuras que sacude a todos los hispanos apenas un clima histórico propicio les permite acometerlas, tras asegurar el dominio de Sicilia, emprendieron su expedición a Oriente. Señores de Atenas, subiendo a la Acrópolis rezaron a Santa María en el Partenón, "la más preciada joya" del mundo, según declararon por boca de Pedro IV. Sólo siglos después los castellanos oyeron misa en el Templo del Sol, del Cuzco.

a una familia castellana a tirar de la cuerda con que era ahorcado uno de sus hijos y que lanzaba a los villanos engañados a matar por su mano a los adúlteros; aquellas tremendas injurias dobladas de las más sañudas y brutales burlas con que se agraviaban entre sí; aquellos desbordes de energía que se derramaban a cada hora en una pugna feroz con los otros hombres y, a veces, en un exigir el milagro al Dios señor y patrono a quien servían –he estudiado ya algunos de estos temas y estudiaré después los otros–, provocaron la eclosión del nuevo fenómeno literario en que se inscribe en *Libro de Buen Amor*, apenas se rompieron los diques que hasta entonces habían mantenido remansado su humano ímpetu como potencial poético.

Señalé al principio de este libro lo fecundo y promisorio de la idea, por Castro apuntada pero no explotada a fondo, de la necesidad de construir la historia partiendo del permanente ayuntamiento de lo vital y de lo cultural en el fluir creacional del pasado. De esa conjunción nació la voz poética que nos habla desde la conciencia de un hombre; desde la conciencia de una personalidad que anticipa el Renacimiento. Al culminar en un poeta superdotado, en una más que favorable ocasión histórica, el hombre entero que la historia singular de Castilla había acuñado en el curso de centurias.

El hiperindividualismo, increíble si no fuera real, de los caballeros de Castilla, el ímpetu frenético de los castellanos todos, nobles y villanos, su violenta rudeza entrecruzada con su rigidez orgullosa e inflexible, eran como tensos resortes prontos a estallar en el alma individual de cada uno. Esos resortes venían proyectando a los hombres de Castilla hacia aventuras diferentes, según la ecuación algebraica de su contextura temperamental. No pudieron lanzar al clérigo socarrón, jocundo y sensual que era el Arcipreste hacia bélicas empresas ni hacia ningún género de arrojados y violentos gestos. Pero al explotar en su interior, cuando Castilla sentía palpitar en sí una apetencia de pubescente y de retozona alegría, liberada del peso de su adustez épica y didáctica, le forzaron a la proyección extrovertida de su experiencia existencial, del caudal orgiástico de sus observaciones sensoriales y psíquicas e incluso de los procesos de su conciencia. Por los cauces, claro está, del marco cultural de su tiempo, teocéntrico, trascendente y moralizante, y frenado, naturalmente, por las inhibiciones personales y colectivas que se alzaban en su camino y por la novedad misma de su aventura poética. Con su ironía cazurra logró salvar las dificultades que oponían a la extroversión de su castellano yo detonante: el obligado cauce por donde había de proyectarse y las inven-

cibles inhibiciones que le asaeteaban desde su subconsciente incoercible y desde su despierto razonar. Y el resultado fué un cancionero poético, engarzado en una autobiografía humorística, enmarcada a su vez en un sermoneo ascético y moral.

El hombre entero forjado durante la Reconquista, apenas remansada la catarata épico-heroica por donde venía vertiendo su ímpetu vital y apenas descubierta la nueva hendidura lírico-burlesca por donde podía darle salida, precipitaba por ella su "impresionante personalidad" "en una poesía de fuerte sabor humano que descansa sobre situaciones vitales, sobre cómo sea la persona y lo que va a hacer". Antes que el Arcipreste y hacia la misma época que él, otros peninsulares habían hallado también otras grietas literarias –la histórica, la didáctica jurídica y la didáctica política– por donde proyectar en aventuras espirituales, el yo explosivo del hombre integral de Castilla. Ese yo que anticipaba o intuía el Renacimiento, pero que no pudo llegar a la tierra de promisión, precisamente porque en sus íntimas explosiones había fundido los contactos eléctricos que habrían podido llevar su energía vital por cauces de razón y de inmanencia.

9. *Juan Ruiz y el loco amor*

"Para el islámico la interpretación del texto sagrado del Alcorán era... un caso más de interpretación porque el esoterismo del texto revelado era el mismo esoterismo de la vida." Y Castro se atreve a deducir de tan tajante como inexacta afirmación su teoría sobre la continua ambivalencia de sentidos, la ambigüedad valorativa, el fantasmagórico flotar en un mundo vacilante, el fantástico fluir y deslizarse entre realidades de dudosos aspectos, del Arcipreste, de otros escritores españoles y del español en general.

He procurado destacar que cuanto sabemos del Islam hispano contradice su tesis sobre ese vivir del muslim desvelando las sombras entre las que Castro le supone avanzando por el mundo; tesis, digámoslo de paso, que se aviene muy mal con el supuesto enraizamiento, por él defendido, del realismo hispano en la tradición vital islámica.

Destaqué en lugar oportuno la inanidad de los argumentos en que apoya su teoría sobre la supuesta coincidencia entre el esoterismo de la vida en la España islamita y el esoterismo del libro sagrado del Islam. Los estudios de Asín obligan a negar que los musulmanes españoles creyeran en la interpretación alegórica del texto sagrado. El sentido y las

características de la lírica arábigo-andaluza impiden basar en los juegos metafóricos de los poetas conclusiones arriesgadas sobre lo esotérico de la vida entre los islamitas de Al-Ándalus. Y *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm, el libro que mejor permite conocerles, contradice de modo preciso ese supuesto caminar de los muslimes hispanos por entre un mundo de sombras y de símbolos. Los presenta avanzando con paso firme y seguro, sacudidos por sentimientos cálidos y profundamente humanos y en un ambiente saturado de realismo — de realismo espiritual que bucea en las almas, de realismo vital que recoge y perpetúa gestos y dichos de hombres y mujeres y de realismo procaz y rahez que refleja las torpezas y miserias del cuerpo.

Me parece por ello seguro que la estructura poética del "Buen Amor" no ofrece conexión precisa con el supuesto develarse de los mahometanos españoles en busca de la interpretación del Alcorán y de la vida; en busca de la última realidad del Único y del Eterno.

Castro ha dado un empujoncito ingenioso a algunos pasajes del Arcipreste para establecer esa vinculación. Refiere Juan Ruiz que Trotaconventos, para no descubrir su intención a la madre de doña Endrina, contóle una sarta de mentiras que la decidieron a dejarla a solas con su hija: "Comenzo la buhona a dezir otra consseja / a la rraçon primera tornole la pelleja", continúa, y prosigue exponiendo la charla de la "vieja" del Arcipreste con la joven viudita de Calatayud. ¿De veras cree Castro que este cambio de conversación de Trotaconventos o la inocua alusión de Juan Ruiz al injerto fecundo de los árboles —"enxeria los arbores con ajena corteza"— al trazar un vivacísimo cuadro de la vida agraria en su alegoría de los meses, son indicios de una continua misteriosa alternancia y tienen algo que ver con la interpretación por los muslimes del esoterismo de su libro sagrado y con su supuesto vivir entre sombras sin llegar a la última y esencial realidad? ¿De veras cree posible enlazar con ese sentido de la vida que supone rigiendo en todo el mundo islámico, desde las orillas del Ganges hasta el estuario del Tajo, las frases con que Juan Ruiz intenta probar que su libro debe ser interpretado como una guía de pecadores y no como un leccionario de burlas? Porque, en verdad, la supuesta licencia deslizante del "Buen Amor", de pretendida tradición mahometana, se reduce al forcejeo del Arcipreste para convencer a sus lectores y a sus oyentes de su limpieza de intención; de que se proponía moralizar, haciendo aborrecible el pecado.

Pese a las tesis de Spitzer y de Castro, contradictorias entre sí pero coincidentes en la sutileza de su exégesis, creo que el Arcipreste fué un

juglar apicarado y que se propuso escribir a las claras y "ab initio" no un libro moralizante sino una obra alegre para entretenimiento de las gentes que la leyeran o que la oyeran recitar. Juan Ruiz declara muchas veces —lo ha señalado Kellermann— que el "Buen Amor" había de servir de solaz, de burla, de juego, y habla de su *rrazon placentera* y de su *fablar apostado*. Todo el "Libro de Buen Amor" está encerrado entre dos declaraciones: una liminar: "Sy queredes, senores, oyr un buen solás", y otra final: "Por vos dar solás a todos fablévos en jograría." Sí; el Arcipreste se propuso escribir una obra, no dionisíaca, claro está, pero sí regocijada y bufa; una obra en que cantaba y exaltaba el "loco amor", como él llama al amor carnal, y se burlaba de lo divino y de lo humano. Su sensualidad desbordante y su ironía torrencial —quedan registradas —eran incompatibles con la redacción de un libro moralizante y didáctico.

¡Moralizante y didáctico el "Buen Amor"! No. Un clérigo castellano no podía en 1330 ni en 1343 escribir a las claras y derechamente un *Ars amandi* sin envolver su obra, por razones ya expuestas, en una hojarasca de ejemplos y consejos morales. Pero el "librete" de Juan Ruiz es en verdad un recetario de fórmulas para halagar, enamorar, seducir, burlar a las *dueñas*, cuyos talantes y secretos conocía a maravilla; un cántico al amor y a la vida, dianas supremas de las flechas de su sensibilidad; y una orgía de bromas, chanzas, mofas, burlas, chufas, befas y parodias de la sociedad de su tiempo: de la vida religiosa tanto como de la civil.

La dualidad —tan española— de su humanal condición: alegría vital e inhibiciones moralizantes, las claudicaciones que su jerarquía clerical imponía a su pluma ante la temida pérdida de su beneficio y aun de su libertad y el prestigio de las obras didácticas y moralizadoras en la Castilla de su época, pusieron sordina a sus desvaríos, como podríamos decir con frase de Machado. Es difícil explicar, a la inversa, que un auténtico moralista se embalase a campo traviesa por los barbechos de la sensualidad, como hizo Juan Ruiz. Para admitir que el Arcipreste se propuso *ab initio* ejemplarizar sería preciso borrar la mayor parte y las mejores páginas del "Buen Amor".

Juan Ruiz escribe con brío cuando nada a gusto en el océano de lo salaz y de lo burlesco. Fuera de ese ancho mar sólo destacan por su belleza algunas de sus cantigas a Nuestra Señora y su enfrentamiento con la muerte. Por español, su socarronería y su inverecundia eran al cabo compatibles con una férvida devoción a María; y el tema de la muerte ha exaltado de antiguo al *homo hispanus*. Su frecuente sermoneo moral no cae siempre en lo frío, lo monótono y lo pedregoso porque el Arcipreste

era un gran poeta. Compárense sin embargo "De quáles armas se debe armar todo Xristiano para vençer al diablo, el mundo é la carne" con "De las propiedades que las dueñas chicas han" y con su bufonesco retrato de don Furon —están inmediatas en el Libro— y se advertirá la distancia estilística que separa lo moralizante de lo apicarado.

El mismo Juan Ruiz declara: "onde yo, de mi poquiella çiençia é de mucha e grand rrudeza... conpuse este nuevo libro, en que son escriptas algunas maneras é maestrías é sotilezas engañosas del loco amor del mundo, que usan algunos para pecar". No es lícito vacilar ante esas palabras; no pensó tratar del "buen amor" a Dios, ni del "fino amor" cortés a la mujer. Añade en verdad que se propone hablar del amor pecaminoso precisamente con fines morales. Pero él mismo se encarga de descubrir lo insincero de tal afirmación.

Tras declarar en su breve prólogo, con aires de canturreo salmódico, cómo el alma deseosa de salvación aborrece el loco amor de este mundo "é ama el buen amor que es el de Dios", Juan Ruiz inicia, insinuante, la exculpación del pecado. El hombre, dice, no puede librarse de él por la flaqueza de la condición humana. Corrobora tal aserto con palabras de Catón, de Job y del Salmista y con propias razones: "Non puede amar el bien nin acordarse dello para lo obrar", dice: "La natura umana... mas aparejada é inclinada es al mal que al bien." Es posible que tales ideas enraizadas en la teorética canónica no signifiquen el comienzo de la justificación de sus propósitos jocundos, pero cabe también la sospecha de que, al consignar la inclinación del hombre al pecado, dejara escapar los primeros indicios de su temor a ser infamado por la procacidad de su "librete".

Después de explayar su supuesta intención moralizante y su deseo de apartar del pecado a quienes, temerosos de Dios y celosos de su honra, le leyeren, estampa la cínica declaración a que he aludido antes muchas veces: "Empero, por que es umanal cosa el pecar, si algunos (lo que non los conssejo) quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello." Ni yo acierto a explicarme, ni nadie ha explicado todavía, ni es fácil que nadie explique mañana, cómo pueden compaginarse tales palabras con el intento de apartar de la mala senda a sus lectores. Han cambiado y seguirán cambiando con el correr del tiempo las ideas morales de los hombres y sus proyecciones psíquicas sobre las relaciones del bien y del mal. El hombre es historia y seguirá siendo historia. No negaré la realidad del gradualismo y del dualismo medievales. Pero las palabras del Arcipreste no dejan lugar a dudas; para él existía una tajante oposi-

ción entre el buen amor y el loco amor. Y anteayer como ayer y hoy como mañana han sido, son y serán difícilmente conciliables las antítesis.

Pero apenas lanzadas sus cínicas palabras, Juan Ruiz recibe el tirón subconsciente de sus inhibiciones de clérigo castellano —firme fe, complejo de pecado, inseguridad ante el juicio postrimero— y la llamada al orden de sus temores por la pérdida de su fama —tres veces había ya aludido al menoscabo de la honra que el pecar acarreaba— y por la pérdida de su beneficio eclesiástico —que no podía dejarle indiferente—, e inicia sin demora su justificación; es decir, empieza a procurarse un pasaporte para sus escándalos, como diría Spitzer, o a curarse en salud, como se diría en la Castilla de hoy.

No hay transición entre su truhanesca y burlona invitación a usar de las maneras que su libro brindaba para pecar y ese intento de cubrirse. "É rruego é conssejo —dice— á quien lo viere é lo oyere... que quiera bien entender é bien juzgar la mi entençión porque lo fiz' é la sentencia de lo que y dize, é non al son feo de las palabras: é segund derecho, las palabras sirven a la intençión é non la intençión a las palabras." Y vuelve a decir y a repetir que escribía para reducir a las gentes a bien obrar.

Mucho debía temer Juan Ruiz que no se le creyera cuando insiste y vuelve a insistir en su intención moralizante. Mucho, sí, mucho debía temer que descubrieran su auténtico propósito cuando, apenas iniciado su cancionero, escribe otra vez:

> Es un decir fermoso é saber sin pecado,
> Rrazon más plazentera, ffablar más apostado.
> . . . . . .
> Non cuydés que es libro de neçio devaneo
> Nin tengades por chufa algo que en él leo:
> Ca segund buen dinero yaze en vil correo,
> Ansy en feo libro yaze saber non feo.

Y prosigue con las coplas en que apunta las buenas calidades y virtudes que se ocultan bajo engañosos aspectos. En vano quiere Castro ver en ellas una concepción oscilante del mundo. Con menos sutileza el Arcipreste se limita a continuar su intento de cubrir su mercadería salaz y de justificarse ante el juicio moral de los demás y ante el de Dios.

Su fe firme, su complejo de pecado, su temor al juicio postrimero, es decir, sus íntimas reacciones de hombre de Castilla —que no eran y que siguen no siendo incompatibles con los desbordes de la sensualidad y con las procacidades de la lengua y de la pluma—, mueven en este punto al Arcipreste a intercalar unos piadosos "Gozos de Santa María".

Hasta allí se había cuidado de asegurarse el crédito público. Ahora procuraba, a la española, obtener el socorro de la Virgen para asegurarse el perdón de sus pecados –por tres veces se llama pecador en las coplas de los Gozos–, pecados a los que iba a añadir uno grave: su *Ars amandi.*

Confiado en el auxilio de María, pero inseguro aún de que los hombres otorgaran fe al propósito moral con que quería disfrazar su jocundo libro sobre el loco amor, inserta a continuación: "La disputaçión que los griegos é los romanos en uno ovieron." Los celosos y sutiles –demasiado celosos y demasiado sutiles– exégetas del Arcipreste pueden seguir disputando –nunca lo harán con la ironía con que Juan Ruiz parafrasea su fuente ultrapirenaica– sobre el significado de la "Disputaçión". Al incluirla en el "Buen Amor", Juan Ruiz quiso sí señalar, como afirma Spitzer, que todo hacer humano es ambiguo y puede tener sentidos diversos; no que esa ambigüedad impida registrar como norma un determinado hacer.

El Arcipreste coloca tal disputa como introducción de sus poéticas narraciones para seguir cubriendo su auténtica intención. Con los mismos signos entendieron cosas distintas el sabio griego y el bellaco romano. Cuidado, así puede ocurrir con mi libro, dice Juan Ruiz y por eso escribe:

> Entiende bien mis dichos e piensa la sentencia,
> non contesca contigo como al dotor de Greçia...

En seguida le gana, sin embargo, su alegría juguetona y apicarada y vuelve a descubrir su verdadero propósito cuando dice:

> Entiende bien mi libro: avrás dueña garrida.
> La bulrra que oyeres, non la tengas por vil;
> La manera del libro entiéndela sotil...

Pero a continuación intenta cubrirse de nuevo y declara:

> Las del Buen Amor sson razones encubiertas;
> Trabaja do fallares las sus señales çiertas;
> Ssi la rrazón entiendes, ó en el sesso açiertas,
> Non dirás mal del libro, que agora rrehiertas...

Lo he dicho ya, la frase final de la copla descubre la clara resolución del Arcipreste al incluir la "disputaçión" en su "librete". Deseaba que no dijeran mal de su obra, que no la reprobasen (rehiertas: repruebas). Otra vez Juan Ruiz insiste en la precisión de interpretar bien sus palabras, temeroso de que no se creyera en su fingida intención moralizante, a la vista de lo desenfadado y truhanesco de su libro, y de que se descubriera su verdadero alegre y apicarado propósito de divertir, más que a

sus lectores a sus oyentes —media docena de veces había ya aludido a éstos— con su tratado sobre el loco amor.

El Arcipreste añade una nueva sibilina copla sobre la doble interpretación de su obra —¿no cabría sospechar que en ella se burló del trovar clus?— y creyéndose ya a cubierto, asegurado en su pasaporte y curado en salud, inicia su juego poético con las estrofas tituladas: "Aquí dize de cómo segund natura los omes é las otras animalias quieren aver conpañía con las fenbras." Y escribe, pimpante y regocijado:

Como dize Aristótiles, cosa es verdadera:
El mundo por dos cosas trabaja: la primera,
Por aver mantenençia; la otra cosa era
Por aver juntamiento con fenbra plazentera.

Pero en el acto se acuerda de su intento de pasar por hombre bien intencionado y añade:

Sy lo dexies' de mío, sería de culpar;
Dízelo grand filósofo: non so yo de reptar...

Ese "non so yo de reptar" vuelve a descubrir su sobresalto y su temor de parecer... lo que era en verdad. Y con la misma intención de "dar gato por liebre" termina su noticia con gesto penitente y arrepentido.

E yo, porque so ome, como otro, pecador,
Ove de las mugeres á vezes grand amor:
Provar ome las cosas non es por ende peor,
É saber bien é mal, é usar lo mejor.

Va a poner el pie en el acelerador y va a embalarse en el relato regocijado y picaresco de su fingida o auténtica autobiografía amorosa y de nuevo se santigua temeroso y precavido.

Medroso, inicia el relato de sus aventuras amorosas: "un tienpo una dueña me prisso..." y en seguida se detiene a justificar su amor a las mujeres: "Que las cosas del mundo todas son vanidat"... "Ssalvo amor de Dios, todas sson lyviandat." Pero las dueñas son obra del Altísimo, que las dió al hombre para compañeras, en ellas está todo el placer y la alegría de vivir.

Por santo nin por santa que seya, non sé quién
Non cobdiçie conpaña, sy solo se mantién'.

Por todo ello, dice, se decidió a insistir con la que le había enamorado; le envió un mensajero; éste le suplantó y la gozó; despechado el Arcipreste escribe entonces su impía y sacrílega cantiga: "Cruz, cruzada, pa-

nadera", pero, siempre inquieto ante el peligro de su crédito, intenta también cubrirse por haberla escrito y declara:

> Ffiz, con el grand pessar esta troba caçurra;
> La dueña que la oyere, por ella non me aburra:
> Ca devríen me dezir neçio más que bestia burra,
> Sy de tan grand escarnio yo non trobase burla.

Y sin demora inserta en su "librete" su ejemplo sobre la firmeza de los decretos de las estrellas —en la astrología creían entonces por igual moros y cristianos en España— con la misma intención de asegurar su defensiva frente a posibles peligrosas censuras. Sólo Dios puede interrumpir la acción de los astros sobre el hombre. Este es prisionero de su celeste sino. Los que nacen bajo el signo de Venus están condenados por los hados a amar a las mujeres y en él nací yo. No soy pues responsable de verme forzado a servir a las dueñas. Y con tales razones vuelve a respirar satisfecho de su astucia.

Es una cadena demasiado fuerte de salvedades y de cuidadosos esfuerzos para aplacar sus inhibiciones subconscientes y para guardar su fama y su beneficio, en una Castilla demasiado rígida en su moral teorética. Una cadena que no se cierra hasta el final del "Libro".

Cuando va a referir sus aventuras con las serranas, vuelve a tomar pasaporte para sus salacidades, ahora apoyándose en unas palabras de San Pablo a los Tesalónicos. V, 21, y escribe:

> Provar todas las cosas el apóstol lo manda:
> Fue yo provar la syerra é fiz' loca demanda...

Cuando en su burlesco *planctu* llora la muerte de la alcahueta y llega a decir de ella: "¡Cierto en parayso estás tú asentada! / ¡Con los márteres deves estar aconpañada!", teme la reacción adversa del público ante su burla y escribe:

> Dueñas, ¡non me rrebtedes nin me llamedes neçuelo!

Y tengo por muy probable que si al final de la segunda redacción del "Buen Amor", añadió la "Cantiga de los clérigos de Talavera" fué para probar que todos eran como él o peor que él.

De continuo, tras embalarse en relatos jocundos y apicarados, o torpes y salaces, insiste en su justificación y al socaire de la misma repite su advertencia sobre la encubierta significación del "Libro", pareja de la que tienen todas las cosas.

Castro afirma que Juan Ruiz insistió en catorce coplas sobre el doble

sentido de su obra. Pero exagera mucho. En tres de ellas se limita a aconsejar a las mujeres que, siguiendo sus *fablas*, su *rromance*, sus *fazañas*, se guarden del loco amor. En una declara que muchos leen el libro, pero que no saben lo que leen ni lo pueden entender. En otra vuelve a descubrir a las claras su preocupación por la crítica adversa de que podía ser objeto su obra:

> Fasta que el libro entyendas, dél bien non digas nin mal
> Ca tu entederas vno e el libro dira al.

Y cuando al poner fin a su "Buen Amor" escribe: "sobre cada fabla se entyende otra cosa", otra vez deja traslucir su temor, al decir:

> De la santidat mucha es *muy grand* liçionario;
> Mas de juego é de burla es *chico breviario.*

Sigue inquieto por el qué dirán y contrasta la importancia grande de su obra como guía de moral y la insignificancia de la parte burlesca de la misma.

Siempre, siempre, siempre Juan Ruiz está asegurando su pasaporte para su picaresca caminata autobiográfica, cubriendo con habilidad su retirada, curándose en salud. Si el Arcipreste no hubiera sido en verdad el apicarado clérigo que fué, si en verdad se hubiera propuesto moralizar, hacer aborrecer el pecado con su autobiografía humorística, Juan Ruiz no habría insistido una y otra vez en las primeras páginas de su "librete" y no habría vuelto a insistir muchas de nuevo a lo largo de su obra, sobre sus pías intenciones, sobre su falta de responsabilidad y sobre el doble sentido del "Buen Amor". La verdad de sus nobles propósitos habría resaltado tan a las claras que su sinceridad no habría podido ser puesta en duda. Habría bastado al Arcipreste con declarar su intento una vez en el prólogo, sin sermoneo salmódico y sin repetidas exculpaciones acusadoras, y en realidad los hombres de entonces habrían podido ver, y los de ahora podríamos a lo menos entrever, la senda auténtica por donde esa supuesta guía de pecadores de Juan Ruiz apartaba del loco amor a los oyentes o lectores del "librete". Tengo muy graves dudas –y que me perdonen los exégetas del Arcipreste; de él me doy por perdonado con un guiño de ojos comprensivo– de que ningún pecador se apartara en verdad contrito de sus torpes "doñeos" tras leer el *¡licionario de santidat!* del regocijado clérigo de Hita. Lo sabía él muy bien. Por ello decía truhanesco: "Entiende bien mi libro é avrás dueña garrida"; y por ello declaraba, irónico, que su decir a lo menos movería sin duda a piedad a aquellos de sus oyentes que tuvieran mujeres feas o maridos viles.

Toda la serie de coplas que el Arcipreste emplea en probar que algunas cosas tienen un pro y un contra, que poseen calidades contradictorias, que ocultan bellezas insospechadas o que ofrecen dificultades de captación, no tienen por tanto nada que ver con el supuesto caminar entre símbolos de los mahometanos. Con ellas procura ingeniosamente Juan Ruiz convencernos de que su libro o su decir podía también tener calidades encontradas, podía poseer bellezas no manifiestas, podía mover no hacia el pecado sino hacia la virtud. Lo mismo habría podido escribir y escribió tal vez cualquier sutil ingenio antes del nacimiento del Profeta o en las más lejanas ciudades de Germania o Escandinavia a las que no hubiera llegado influencia alguna del Islam; y estoy seguro de que podrían hallarse ejemplos en conformación de lo fundado de tal suposición. Yo no puedo vacilar: el Arcipreste acude a tales juegos poéticos para convencernos de que su decir o su libro tenía el fin moral que en verdad no tenía.

10. Hacia el sentido del buen amor

Después de la publicación de *España en su Historia* han cambiado las ideas de Castro sobre la relación que a su juicio unen el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz y *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm. "Es una relación de estructura, no de contenido —escribe—. Así está presente el *Quijote* en el *Tartarín* de Daudet o en *El Idiota, Le Rouge et le Noir, Madame Bovary*, etc." ¿Es aceptable esta nueva tesis en franco retroceso?

Una obra puede estar presente en otra o porque el autor de la más moderna haya leído a la más antigua o porque entre ambas medie un proceso de creación literaria que las enlace a las claras, a través de una serie de conocidos eslabones. Y su presencia tiene que ser notoria y basarse en rasgos cuya discusión esté fuera de duda.

Castro justifica así la presencia de *El Ingenioso Hidalgo*, en *Tartarín*, en *Madame Bovary*... "Tanto en el *Quijote* como en las otras obras que reflejan su estructura, aparecen personajes que desde las circunstancias de su propia vida aspiran, entre afanes y desengaños, a llevar a la existencia del personaje que quieren ser, 'personas-personajes', desdoblados y reversibles, cargados con el sueño-vigilia de sus existencias." Admitamos provisionalmente este paralelo. No es posible establecer una pareja aproximación entre *El Collar de la Paloma* y el *Libro de Buen Amor*. Queda dicho y probado que entre ambas no existe sino un abismo sobre el cual Castro no ha logrado trazar un puente seguro.

Cervantes ha sido leído y releído durante siglos, no cabe dudar de que lo leyeron los autores de las novelas contemporáneas citadas por Castro, y entre el "Quijote" y ellas ha mediado un bien conocido proceso de creación literaria que las vincula directamente entre sí. *El Collar de la Paloma* no fué apenas leído en la España islamita y no existe prueba ni indicio alguno de que se leyera ni conociera en la España cristiana; el Arcipreste no lo leyó ni lo conoció indirectamente y entre la obra de Ibn Hazm y la de Juan Ruiz no mediaron eslabones intermedios que pudieran haber servido de enlace entre ellas.

La supuesta relación de estructura de "El Collar" con el "Buen Amor" por Castro defendida ahora es, por tanto, tan incierta y poco verosímil como la influencia directa del polígrafo cordobés en el clérigo de Hita.

"Juan Ruiz interpretó temas de la tradición cristiana europea con sensibilidad hispano-musulmana", escribe Castro. Otra vez me es ingrato destacar la inanidad de la prueba alegada en apoyo de tan tajante aserto y lo hirsuto de la contradicción que esa supuesta islamización de la sensibilidad del Arcipreste alza contra la contextura vital islámica tal como el mismo Castro la define. ¿Arabizada la sensibilidad de Juan Ruiz? ¿Cómo pudo arabizarse la sensibilidad de un clérigo castellano?

No es posible establecer vinculación, enlace, parentesco, cercanía... entre la poesía del Arcipreste y la poesía hispano-árabe. Recordemos lo dicho por García Gómez sobre la exquisita afectación de la poesía arábiga. Es agudo el contraste que la aparta de la poesía de Juan Ruiz. El mismo Castro escribe de ésta: "El fondo de acción narrable y de figuras esculturalmente cerradas no es el de la poesía lírica de los árabes, cuyas imágenes —perlas sin enlace— piden ser contempladas como una discontinuidad y en actitud estática." "No hay en Juan Ruiz símiles en que, como en algunos árabes, el dato de nuestra experiencia casi queda en la sombra...; las imágenes de nuestro autor enlazan con un acontecer más que con un parecer y tienden a vitalizar la actividad de cuanto su fantasía le representa." No hay en el "Buen Amor", añade, la superposición de imágenes de la poesía arábiga. Su observación es exacta y quien quiera parangonar la creación poética de Juan Ruiz con la lírica hispano-árabe —remito a las múltiples versiones de García Gómez— podrá fácilmente advertir la contradicción que las separa.

La oposición es tan firme que no pueden atenuarla las dos únicas aproximaciones que Castro establece entre el Arcipreste y los poetas hispano-islamitas: la personalización y animación vital de los objetos por Juan Ruiz y su frenesí imaginativo y verbal.

El Arcipreste personaliza con frecuencia a los animales y rara vez a los seres inanimados; las fábulas y ejemplos de origen oriental que corrían por la cristiandad desde hacía dos siglos habían habituado a todos, en Occidente, a la humanización de los seres del reino animal. En ese hábito puede enraizar la acción que Juan Ruiz infunde a los "quesuelos fritos", a don Tocino y a doña Cecina, en la batalla de don Carnal y doña Cuaresma, y a los árboles en la recepción de don Amor. Y no añado a los instrumentos músicos porque el poeta cita sus sones, vayladas, notas, voces... después de escribir: "Rescibenles los omes e dueñas, con amores; / con muchos instrumentos..."; y al terminar la enumeración de los mismos dice: "De juglares van llenas cuestas e eriales", y ambas frases implican, claro está, que el Arcipreste supone a los hombres manejando atambores, guitarras, laúdes, vihuelas...

Y, ¿por qué había de ser de origen arábigo el frenesí verbal e imaginativo de Juan Ruiz y no suyo propio? Repito que no me atrevo a dogmatizar sobre la literatura árabe. Sin embargo, por lo que sé de ella me parece que el concepto frenesí —tanto de ideas como de vocablos— rima mal con la íntima naturaleza de las letras y de la vida islamitas.

El frenesí verbal del Arcipreste coincide en cambio con el que infunde a su relato..., ¿Quién, obligado a elegir una sola palabra para definir la creación poética de Juan Ruiz, dudaría en aventurar el vocablo movimiento? Todo es acción y vida en el *Buen Amor*. Nadie vacila ni puede vacilar al afirmarlo. Todo en él se mueve, gira, avanza, va, viene, camina, corre, se agita, pregunta, responde, habla, canta, grita... vive. Sí, vive; viven hasta los conceptos, hasta la misma muerte, a quien se presenta también en acción, y hasta el mismo Dios, a quien se hace bajar al infierno y subir al paraíso con cuantos santos estaban en aquél "apremiados". Hay vida y acción y movimiento en las alegorías, en los ejemplos, en los consejos morales, en las injurias. No hay reposo ni siquiera en el epitafio de Trotaconventos ni en las cantigas, gozos o loores de María. El movimiento y la acción de los hombres, los animales, las ideas... es muchas veces frenético. No sólo es agitado y vivaz el estilo mismo de Juan Ruiz.

Me parece tan fácil explicar esa acción, esa vida y ese movimiento por la fecunda conjunción entre la desbordante alegría vital del hombre de carne y hueso que fué el poeta y la herencia temperamental hispánica de que fué coheredero, como difícil vincularlos con la sensibilidad hispano-musulmana, tal como el mismo Castro la define en pasajes que he reproducido y extractado muchas veces en estas páginas. El Arcipreste no

se diluye en las cosas, no se deja ir a la deriva, no actúa conforme a la estructura funcional del musulmán.

Confieso mi desconcierto ante la exégesis de Castro. En busca de un pasaporte para sus bufonadas, el Arcipreste en su declaración inicial dice, por boca de Catón, que conviene interponer placeres y alegrías en medio de los cuidados y tristezas de la vida. "No se trata aquí —escribe Castro— de que el hombre peque y Dios le perdone. Lo exclusivo y sin paralelo es que la devoción sea áspera y el placer recomendable y que ambos sean intercambiables como el resto de lo que acaece al hombre: es natural cosa el nacer y el morir."

Una vieja que visitó a Juan Ruiz estando doliente le dijo: "Moço malo, moço malo, mas val enfermo que sano", respondióle él en broma, replicóle ella: "Arcipreste, más es el rroydo que las nuezes" e, irritado ante las alusiones que ocultaban tales palabras, el clérigo-poeta acabó injuriándola. Castro alega tal diálogo en prueba de su tesis de que para Juan Ruiz nada era seguro en un mundo de situaciones reversibles, intercambiables. "De ahí —dice— que la moral del libro corra sin rumbo."

"Por amor de la vieja é por dezir razón / Buen Amor dixe al libro", escribe el Arcipreste. De esas palabras deduce Castro que la pluma de Juan Ruiz se deslizaba a las veces y volvía el buen amor de Dios en el de Trotaconventos.

Los juegos de palabras de que el Arcipreste gusta en ocasiones —los empleó ya Marcial y han sido muy del agrado de los peninsulares en todos los tiempos— y los brincos cómicos —tan frecuentes en el "Buen Amor"— con los que Juan Ruiz salpica su relato de la batalla entre carnes y pescados —hace al ciervo declararse siervo de don Carnal, presenta a la liebre ofreciéndose a procurar a doña Cuaresma fiebre, diviesos y sarna ya convertida en piel, y el cabrón aparece brindándose a unión brujeril con la vieja— mueven a Castro a escribir: "Hay que acercarse al Arcipreste olvidando las etiquetas abstractas de la retórica y usando más bien los conceptos de "desliz, corrimiento, reversibilidad".

Juan Ruiz se burla a la postre de sus prédicas moralizantes y dice que su libro servirá para mover a devoción al casado que tuviese mujer fea y a la casada que tuviera marido vil. Castro deduce de esa bufonesca salida del Arcipreste: "La cualidad del amor no viene pues de ninguna predicción, de nada superpuesto a la vida, sino que es el sesgo que toma la existencia, partiendo de las circunstancias en que se halla el hombre o la mujer. La carne fea se desliza hacia la oración linda."

¿Quién puede asentir a estas desaforadas exégesis?

Con razón atribuyó Unamuno a los españoles una constante inclinación hacia el adelgazamiento ingenioso de los textos.

En los casos citados y en otros muchos de sus comentarios del "Buen Amor" que cabría citar, Castro ha ido todavía más lejos: Ha lanzado demasiado rauda hacia el azul la flecha de su ingenio. Los historiadores de las instituciones no nos permitimos, al comentar códigos, fueros y documentos de aplicación del derecho, esas peregrinas libertades interpretativas que Castro se ha tomado frente al "Buen Amor" —ni siquiera me las permito yo, que he llegado a ser acusado de demasiado dado a teorizar— y por ello me produce desconcierto, a veces estupor y en ocasiones cólera, la glosa y la exégesis del Arcipreste por mi viejo colega.

Basado en esa glosa y en esa exégesis, Castro llega a una serie de tan atrevidas como injustificables conclusiones. Cree que el concepto del amor carece de fijeza en el libro del Arcipreste, porque entre los musulmanes vivir es caminar entre símbolos de símbolos. Dudo de que los orientalistas aprueben este aserto y lejos de ser imprecisos son nítidos los contornos de la idea del amor en Juan Ruiz y es clara la oposición en su conciencia entre el amor loco y el amor a Dios. Escribe que en el "Buen Amor" "todo juicio, toda opinión se convierte en tema ambivalente y que la ironía viene a ser igual a la ambivalencia"; y sostiene que "todo juicio sobre las cosas, toda valoración de actos humanos aparece temblorosa y ambigua" en el Libro de Juan Ruiz. Afirmarlo es fácil, probarlo muy difícil. He hablado antes y hablaré después de la ironía del Arcipreste. Que influyera en su juego en doble vertiente me parece seguro, pero me niego a admitir que ese juego signifique una ambivalencia e implique una ambigua valoración de los actos humanos. Juan Ruiz juzgó con firmeza; vió pecado, virtud, esfuerzo, audacia, trapacería, saña, burla... donde pudo verlo cualquiera, donde podemos verlo hoy. Pero se rió de todo y de todos y no dió una higa por ningún valor consagrado cuando se interponía en el camino del goce de la vida. Declara que el Arcipreste expresa la experiencia de su propio existir en un mundo oscilante. Otro aserto improbado. Además, ¿por qué había de ser oscilante el mundo en que se movía literaria y vitalmente Juan Ruiz? Dice que lo principal en el "Buen Amor" es ese sentirse incluído en la misma fluencia de unas realidades cuyo existir consiste en ofrecer aspectos dudosos y vacilantes. Las realidades entre las que el Arcipreste vivió y creó no eran fantasma-
es seguro en un mundo de situaciones reversibles e "intercambiables".
les y huidizas. Afirma que el poeta amador pierde la brújula porque nada
Pero se apoya en las frases poéticas donde Juan Ruiz habla del doble sen-

tido de las cosas para justificar el de su "Libro" y disimular el innegable epicureísmo del "Buen Amor". ¿Artista de lo ambiguo y de lo reversible Juan Ruiz? No; artista de los contrastes, de los contrastes claros y conscientes que enlaza con cazurra ironía, porque, como queda dicho, su desbordante vitalidad y su torrencial humorismo podían en él más que sus inhibiciones.

Recordemos su reacción ante la belleza de doña Garoza: ¡Dios mío, qué pecado voy a cometer al cortejar a una monja! ¡Tendré que hacer penitencia! Pero... ¡Qué ojos tiene! Parecen llamas. "Diz'mi corazon 'hela'." ¿Ambivalencia valorativa? ¿Juicio tembloroso? ¿Mundo oscilante? ¿Fluencias de aspectos vacilantes y dudosos? ¿Situaciones reversibles? ¿Pérdida de la brújula ante realidades fantasmales?

A pesar "de mi poquiella ciencia" y de que ignore tanto "como buey de cabestro", se me alcanza que por bajo de las bellas y sutiles páginas de Castro sobre el Arcipreste se entrecruzan tan ingeniosas como frágiles teorías que con frecuencia se contradicen y chocan entre sí al saltar y desbordarse en el torrente de bellezas retóricas de su prosa atrayente.

No acierto a enlazar esa supuesta continua ambivalencia de sentidos, esa pretendida ambigüedad valorativa, ese fantasmagórico flotar en un mundo vacilante, ese fantástico fluir y deslizarse entre realidades de dudosos aspectos, esos evanescentes dibujos animados cuyas formas se trueican y se mudan sin cesar, ese perder la brújula por el Arcipreste de Hita... —Castro no ha probado ninguna de esas afirmaciones— con el impulso y el ansia de expresión vital que Castro le atribuye; con el fuerte sabor humano y la impresión de personalidad que reconoce a su poesía; con "la explosión de realidad vitalizada y humanizada" que tiene por creación genial de Juan Ruiz; con la introducción por él "de acciones humanas que requieren un soporte moral, una meta y un camino"; con el centrar por el Arcipreste de su interés creativo en el mundo de los seres vivos o que el artista hace vivir por obra de su estilo poderoso; "con la intuición de vitalidad y de firmeza" que corre a lo largo del "Buen Amor"; con el sentir y expresar de los seres que pueblan sus páginas desde dentro de sí mismos en proceso poético de creación; con el radicar de la enseñanza de su arte en la vitalización y humanización de sus temas y con la "impresionante personalidad" de Juan Ruiz que para Castro "anticipa de hecho el Renacimiento". De ese Juan Ruiz que al mismo tiempo supone ambiguo, ambivalente, vacilante, impreciso, deslizándose en continuas alternancias, por entre continuos arabescos, a través de un mundo huidizo y aparecial, a la busca de una última realidad inasequible. Y de un Juan

83. – Como toda España fué alguna vez frontera en el lento avance de la cristiandad desde Covadonga hasta Granada, los núcleos urbanos se alzaron sobre solares de seguro valor estratégico. Sobre cresterías rocosas dominando el paso de una sierra, sobre fuertes colinas laminadas por un río, sobre alcores erguidos señoreando el llano y, a veces, en tajados cerros en forma de proa de nave. En uno, de esa forma, que avanza entre el Eresma y el Clamores, se eleva el Alcázar de Segovia.

84. – El mismo escultor que recordó a Sancho IV en la catedral toledana esculpió en ella la imagen de su nieto Alfonso XI (1312-1350). Quiso representarle fuerte y vital. Y lo fué. Se crió al amparo de los muros de la áspera Ávila. Restableció la autoridad regia frente a la anárquica nobleza. Sedujo al pueblo con la paz interior y con la prolongación de la reconquista y aprovechó tal seducción para limitar sus libertades. Su victoria del Salado puso fin a más de dos siglos de intervención africana en España. Pero legó a Castilla la herencia ingrata del reinado de su hijo, el Rey Cruel.

Ruiz que, pese a tal caracterización, daba vida real a cuanto tocaba.

Es muy probable que Juan Ruiz recibiera algún impacto de lo hispano-muslim y lo es que algún soplo de las brisas de Oriente llegara hasta su "Libro". Pero hay una colosal diferencia entre el recibir de ese impacto y esas brisas y la tesis de Castro sobre la arabización de la sensibilidad de Juan Ruiz y sobre el enmarcamiento dentro de la tradición arábigo-española de los rasgos esenciales del "Buen Amor": realismo, autobiografismo, juego poético en doble vertiente de lo epicúreo a lo moralizante, vitalización del suceder y de los seres y objetos que en él intervienen, frenesí en la acción y en el estilo... En verdad la hiperbólica teoría de Castro ha enturbiado la fuente cristalina en que hubiéramos podido descubrir el arroyuelo de lo hispano-musulmán que pudo fertilizar el huertecillo del Arcipreste. Y hoy no sabemos qué zonas de la persona y de la obra de Juan Ruiz fueron iluminadas por el sol de Levante. ¿Lo sabremos algún día? Castro puede develar el enigma. En su segunda redacción del capítulo ha retrocedido ya de sus primeras posiciones — el retroceso es sintomático de lo desmesurado de su idea sobre el "Buen Amor". Una nueva retirada, o quizás más de una, le llevarán, si sabe frenar el potro de su ingenio y avanzar al prosaico paso de andadura de la parda mula de la duda, a captar lo que el Arcipreste debe en realidad a la muslimería hispana. Que será sin duda infinitamente menos de lo que supuso en *España en su historia*, y de lo que supone aún en *La realidad histórica de España*. No olvidemos que en todo el Arciprestazgo de Hita regentado por Juan Ruiz no habitaban más de dos o tres docenas de mudéjares en el siglo XIV. No olvidemos las cifras mínimas de la población de origen islámico de la Corona de Castilla, en los días del Arcipreste, sin duda inferior al 1,5 % de los habitantes cristianos del país puesto que sólo alcanzó tal proporción después de la incorporación a sus filas de los moriscos granadinos. Y no olvidemos la condición social ínfima de esa minoría, por su estilo de vida –los más eran artesanos y labradores– muy poco capaz de ejercer un maestrazgo espiritual y de provocar impacto alguno en la ostructura temperamental de sus dominadores.

11. La sonrisa burguesa del Arcipreste

Después de la aparición de *España en su Historia*, Dámaso Alonso ha declarado su fe en la vinculación del Arcipreste con lo occidental y en una conferencia que pronunció en Buenos Aires dijo del "Buen Amor":

"Es un libro desorientador, de una indescifrable ironía, ¡tan moderna!; no sabemos aún —no se sabrá quizás nunca— lo que hay en el fondo de sus aguas." Yo no soy bastante osado para intentar bucear en ellas. Que estas páginas mías sirvan de espolonazo a romanistas y a arabistas para enfrentarse otra vez con Juan Ruiz, sin olvidar las singularidades de la Edad Media española y particularmente de la castellana, pero sin desfigurarlas con fantasmagóricas, mágicas imitaciones de lo arábigo oriental, y sin desdeñar la detenida auscultación del hombre mismo que fué el Arcipreste. Una última sugestión quiero hacerles. Me inclino a creer que la ironía de Juan Ruiz ha sido muy dejada de lado como faz esencial del "Buen Amor". Nadie ha pensado, por ejemplo, en relacionarla con un primer relampaguear del espíritu burgués en la Castilla del trescientos. Y sin embargo me parece seguro que Juan Ruiz inició ese cambio en la sensibilidad literaria castellana y creo que la consideración de su obra a la luz de ese relámpago ayudará a comprenderla.

En cuanto tuvo de disidencia, de ruptura y de novedad frente a lo teocéntrico, lo caballeresco, lo vasallático, lo señorial... el espíritu burgués empezó a manifestarse mediante burlas, más o menos vivaces, de todo lo que había constituído hasta allí el eje de la vida medieval. Mediante burlas salidas de hombres inquietos y cargados de humorismo, que al contemplar el mundo en torno sentían estallarles en el pecho una carcajada, más benévola que sañuda, ante ideas, instituciones, prácticas, usos, fórmulas... hasta allí ancladas en el común asentimiento pero que empezaban a perder autenticidad vital. Ellos captaban ese inicio de caducidad: la caída de su prestigio, el vaciamiento de su sustancia interna, su desarraigo de la tierra firme del asenso general... Lo captaban cuando todavía no quebraban albores a la aurora de la nueva jornada histórica. Empezaban a ver las facetas cómicas y bufonescas del presente aún consagrado por el respeto de quienes no eran capaces de alzarse críticamente frente a lo recibido de las generaciones anteriores. Sólo la inquietud y la ironía podían disparar rayos infrarrojos hacia tejidos que empezaban a degenerar en la subestructura del cuerpo social, todavía en plena actividad.

La dinámica inquietud que acicateaba a su poderosa personalidad y su extraño y formidable potencial burlesco permitieron a Juan Ruiz, al mirar en derredor, adivinar cuanto había de cómico en la vida de la sociedad de su época, en trance de lento deslizamiento hacia una todavía lejana Modernidad. Si hubiera sido un hombre instalado en los primeros estamentos de la comunidad nacional, tal vez su ironía habría descargado

por otros derroteros. Nacido quizás en una villa como Alcalá, aburguesada desde hacía tiempo, y arcipreste en otro centro urbano alejado del estruendo caballeresco, vivió en una Castilla que después de la gesta heroica comenzaba a abrirse a una nueva vida. Juan Ruiz perteneció además a una generación que había presenciado el aletargamiento de la reconquista, los desastres de la guerra civil, la ascensión del pueblo al primer plano de la vida política y el despliegue económico del reino. Y su ecuación psico-física pudo verterse por la catarata de la mofa burguesa de todo y de todos.

Juan Ruiz iluminó con su sonrisa nada sañuda la gran comedia humana de su época y se burló de la vida religiosa, de la vida caballeresca, de las prácticas piadosas, de los ejércitos y batallas, de la justicia, de la clerecía, de los teoréticos rigores morales y hasta del mismo buen amor. Con el "Buen Amor" sopla en Castilla por primera vez el espíritu burgués en lo que tenía de ruptura crítica frente a las ideas, las instituciones, las normas, los valores, las fórmulas consagradas por la tradición; en lo que tenía de cómica captación de la inicial caducidad de muchos aspectos de la vida medieval. Se me antoja ver en el juego poético del Arcipreste un no sé si consciente —no han solido serlo los inaugurales cambios de rumbo— pero sin duda novedoso alumbrar de rutas en Castilla, hacia la formación de una conciencia burguesa todavía en nebulosa. Al suscitar la risa del pueblo en torno a las ideas, los valores, las instituciones... caballerescas y eclesiásticas, las ponía en tela de juicio, las desprestigiaba a los ojos de las masas, las hacía perder su secular crédito comunal y lanzaba en las mentes y en los corazones de los habitantes de los burgos, con las semillas de su desdén hacia la contextura tradicional de vida, un impulso hacia la búsqueda y estimación de nuevos caminos, de nuevas vigencias; es decir, alumbraba en ellos una conciencia nueva.

La modernidad de la ironía de Juan Ruiz estriba precisamente en su bufo enfrentamiento con una sociedad en trance inicial de crisis, como lo estaba la nuestra —lo estaba, escribo, porque a la hora de hoy la crisis está ya muy avanzada y rechaza la crítica burlesca— cuando el humorismo contemporáneo se enfrentó con ella. Bajo el reinado de Alfonso XI († 1350) se inició el giro decisivo hacia una sociedad nueva. Empezaron a caducar muchas ideas y muchos valores antes inconmovibles y al parecer eternos. Apenas lo sospechaban los contemporáneos. El Arcipreste con sus parodias puso el dedo en la llaga. De ahí su éxito entre el pueblo. Entre el pueblo menos rudo y bárbaro y sañudo que antaño; pero más seguro del tambalearse de la torre clerical y caballeresca —hasta allí muy

firme— ante los golpes de ariete de la monarquía. Obsérvese que la realeza, contra la que se habían alzado los cantares de gesta, escapa casi excepcionalmente a la befa general del Arcipreste contra todo y contra todos y hasta es invocada por él como instancia suprema de apelación contra el arzobispo don Gil de Albornoz.

Juan Ruiz, por cuya pluma reían y se burlaban las masas burguesas —burguesas en el sentido de habitantes en los burgos—, adivinaba que la institución real estaba empujando la crisis de lo caballeresco y clerical hacia su desenlace. La derrota de la monarquía en Montiel afirmó por algún tiempo la vieja armazón señorial y eclesiástica, y la burguesía naciente no pudo desplegar rauda sus alas. Ni pudo madurar de prisa la conciencia burguesa que Juan Ruiz había empezado a sacar del estado germinal en que se hallaba, con su catarata de burlas y chanzas.

A la cabeza de la escasa literatura de signo burgués que conoció Castilla —obra de judíos conversos la más de ella, como veremos luego— debe figurar el "Buen Amor". Por su condición liminar y todavía inicial de lo que pudo ser y no fué, está todavía muy anclado en el ayer y muy cargado de vieja sustancia. A la doble vertiente del libro de Juan Ruiz: alegría vital y frenos moralizantes, habrá que añadir ese otro dualismo: entre burlas sarcásticas e inhibiciones teocéntricas.

¿No explicará esa sonrisa del apicarado Juan Ruiz —burguesa "avant la ligne"— esa burla socarrona de una sociedad en trance inicial de crisis, la modernidad que descubre Dámaso Alonso en el humorismo del "Buen Amor"? ¿No lo aproximaría a nosotros el parentesco de su crítica con nuestra costumbre —ya, ¡ay!, vieja y cada día menos practicable— de reírnos de lo que, por caduco, nos parece cómico en la milenaria sociedad en que vivimos?

Me parece seguro que esta diablura de adivinar una embrionaria sensibilidad burguesa en Juan Ruiz le dejaría boquiabierto si pudiese leerme; pero que después de conocer lo que significó la eclosión del espíritu burgués en el mundo medieval no se indignaría contra la sugestión que brindo a los futuros exégetas de su Libro. Temo en cambio que el alegre, socarrón, apicarado y truhanesco Arcipreste sonreiría si pudiera leer las sutilezas interpretativas con que los críticos han bordado un nuevo y maravilloso "Buen Amor" que nunca fué escrito. Como se burló del que escribió en verdad; sobre todo en el bufonesco colofón que consagró a sus lectores de entonces y de siempre. Su librete servirá, dice, para que se inclinen a virtud los casados con mujeres feas y las casadas con maridos viles. Que lo añada o enmiende quien "bien trovar sopiere", "ande

de mano en mano, como pella a las dueñas", "tómelo quien pudiere", "emprestadlo de grado". El Arcipreste dió ya carta blanca a sus futuros exégetas —¿sospechó que iban a ser numerosos y sagaces?— y no podrá indignarse de que cada cual lo haya enmendado a su capricho.

Reconozco con placer que Castro ha tenido aciertos geniales al juzgar de la obra de Juan Ruiz. Tengo por tales sus afirmaciones sobre el arte delicadamente vitalizado del Arcipreste, sobre su frenesí verbal e imaginativo, sobre sus armonías y sinfonías poéticas, sobre el impulso vital y la personalidad del clérigo de Hita, sobre la proyección literaria por éste en su obra de su experiencia existencial y sobre muchos otros problemas medulares del "Buen Amor". Es grande el caudal de ideas y enorme el de sugestiones sobre la obra del Arcipreste que le debemos. Pero tengo para mí que el duendecillo islámico que supone correteando por las páginas del "Buen Amor" se le escapa de la mano cada vez que parece seguro de atraparle. Y que, como él, vuelan y se le escapan también la mayoría de los otros diablillos que Castro cree atisbar en la obra del burgués que fué Juan Ruiz.

Aunque español hasta el meollo del alma y quizás por serlo y aun a trueque de ser calificado de Sancho por Castro, no veo en los molinos sino lo que eran en verdad, ni veo en los rebaños de merinas sino cabezas de ovejas trashumantes y no confundo una bacía de barbero con el yelmo de Mambrino, y por ello me niego a seguirle —Sancho rebelándose contra don Quijote— por los caminos de la fantasía interpretativa de lo que al cabo no han logrado metamorfosear por artes de magia los ejércitos de encantadores que han agitado, en los nuevos caminos de La Mancha de Aragón, el polvo liviano de la crítica.

Capítulo IX

LITERATURA Y VIDA DESPUÉS DEL ARCIPRESTE

1. Don Sem Tob en su tiempo

Son ingentes los problemas literarios que salen al paso del historiador de la literatura apenas doblada la hoja de su estudio sobre el Arcipreste. No son tantos los que se alzan frente a un estudio inquisitivo del enigma histórico de España. Porque no todos incidieron en la forja de lo hispánico ni pueden ser exponentes de la contextura vital hispana en su etapa de cristalización. Aun así son demasiados para que pueda yo plantearlos aquí exhaustivamente. Han atraído mi atención no pocos. Sólo me he decidido a enfrentar algunos que no me parecen explicables por puras novaciones literarias: unos que hallo vinculados a la vida histórica de España y otros cuyas proyecciones en la génesis de la estructura funcional española han sido erróneamente hipertrofiadas. Entre éstos figura el hiperbólico juicio que ha merecido un autor, no demasiado bien definido, del siglo XIV; me refiero a don Sem Tob.

Castro hace arrancar del rabino de Carrión don Sem Tob un giro decisivo en la historia literaria española. "Nos hallamos —dice a la letra— frente al gran pórtico de la lírica española." Sus *Proverbios*, afirma luego, inician el proceso que ha de llevar a la ascética del siglo XVI y a la novela picaresca.

Castro no insinúa conjeturas, no apunta probabilidades, afirma de modo tajante y preciso. No lanza por ejemplo la hipótesis de que el poeta hebreo de Carrión contribuyera al madurar de la lírica castellana. No; ahí quedan copiadas sus palabras arrogantes, dogmáticas, casi epigráficas.

¿Qué hay detrás de ellas? Don Sem Tob escribe en la dedicatoria de sus *Proverbios* a don Pedro el Cruel, esta graciosa copla lírica:

5 Quando es seca la rosa, que ya su sazón sale:
queda el agua olorosa, rosada que más vale.

Castro se conmueve. "El aspecto se ha desvanecido en olor —declara—, drama diminuto que roza nuestras angustias en torno al morir y al resurgir." El buen judío de Carrión tal vez se habría asombrado de que esos versos en que describe un fenómeno físico, el perfume del agua por los pétalos secos de una rosa, llegaran a rozar las angustias de un filólogo del siglo XX.

"Su belleza —dice Castro, de la rosa— se extingue al ritmo de nuestra melancólica simpatía, aunque por dicha su no ser vale más que su ser y renace en seguida como invisible y consoladora fragancia." ¿Se me podrá calificar de seco de espíritu —suelo escuchar burlas a mi lirismo— si considero desbordes retóricos esos comentarios de Castro sobre la citada copla del rabino carrionense?

"Fué... un judío —añade— el primero que tradujo a hermosas palabras castellanas una vivencia sin suceso externo." Pero, ¿no es un externo suceso el embalsamamiento del agua por las hojas de una rosa?

Hebraístas y arabistas están hoy resucitando una lírica en romance, de remoto abolengo hispano-latino. Han brindado ya a los gustadores de la poesía primitiva coplas de las que mana un límpido arroyuelo de emoción humana.

Cualquiera que sea la jerarquía poética de Berceo, en muchas de sus bellas estrofas —un siglo anteriores a los *Proverbios*— encuentro ya un vivaz venero de lirismo. Antes que yo se han deleitado con el poeta riojano: Rubén Darío, Machado y Pérez de Ayala, grandes líricos de nuestros días.

¿Quién se atrevería a negar a don Sem Tob su condición de grande y admirable poeta castellano? Pero me permito dudar de que obtenga asenso general la concreta afirmación de Castro, al colocarle en el gran pórtico de la lírica española.

La misma duda me asalta acerca de la exactitud del retrato moral que Castro traza del rabino carrionense y sobre la validez de su caracterización de los *Proverbios*. Tiene a don Sem Tob por "refinado racionalista", pero de él son estas coplas, una de ellas reproducida por el mismo Castro:

183 Enel seso çertero
Açierta de ligero,
Al que Dios da ventura
E non por su cordura

184 Fazese lo que plaze
Omre cosa non faze
A Dios en todo pleito,
Por su entendymiento.

185 Sy se faz por ventura
Tyen que por su cordura
Lo que ael plazia,
E su sabiduria:

186 E faze del escarnio
Que puede alongar daño
Dios, por que quier creer
E probecho traer.

Y a cada paso los *Proverbios* descubren la misma fe de don Sem Tob en la acción decisiva de la divina voluntad:

195 Nos meçen las estrellas Por fazer asi viçio :
Es el meçerse dellas Fazer a Dios seruiçio.

370 Que de Dios el juezio Solo es e del rrey.

380 Guarde Dios la cabeça Non menguara capillo.

643 La merçed de Dios sola Es la fiuzia çierta:
Otra ninguna, dola En mundo que non mienta?

644 Delo que a Dios plaze, Nos pesar non tomemos:
Bien es quanto Él faze, E nos nollo entendemos!

Castro supone a don Sem Tob islamizado. Más exacto habría sido suponerle influído por la cultura oriental, como lo estaban en verdad todos los peninsulares cultos de su generación. Es sin embargo el primero de los grandes poetas hebreos españoles que escribe en castellano y que al escribir sobre temas profanos no maneja el clásico repertorio temático de la poesía hispano-árabe.

Es evidente la arabización cultural de los judíos que vivieron en la España musulmana y es seguro que de alguna manera se reflejaría esa arabización en los hebreos que vivían en la España cristiana. Sobre todo cuando las persecuciones almorávides y almohades del siglo XII obligaron a los judíos andaluces a acogerse al reino de Castilla. Pero la mayoría de esos judíos que emigraron al Norte portadores de las esencias de la civilización hispano-islamita, se establecieron en el valle del Tajo. Por documentos de fines del siglo XI sabemos de la abundancia de hebreos en tierras de Carrión y cabe por tanto sospechar que el rabino poeta descendería de israelitas residentes desde el siglo X en la pequeña ciudad de la más norteña zona de León y Castilla. Al subir al trono don Pedro el Cruel (1350) la comunidad judía carrionense llevaría ya probablemente cuatrocientos años viviendo entre castellanos y leoneses. ¿Podrá reprochárseme que me niegue a admitir la ineficacia de tan largo contacto humano?

Porque no creo que, aparte de Castro, nadie se atreva a sostener que los judíos, arabizados en la España muslim en menos de tres siglos, no sufrieron influencia vital alguna de los cristianos norteños en el curso de cuatrocientos años. Ninguna minoría histórica, por grande que haya sido su impermeabilidad ante las influencias extrañas, ha dejado a la larga de sufrir el impacto de la comunidad nacional dentro de la que ha vivido siglos.

El dominio por don Sem Tob de la lengua y de los adagios populares de Castilla —con ellos esmalta muchas veces sus sentencias— no dejan lugar a dudas sobre su intensa castellanización vital. Rebasó ella los lindes de los signos exteriores de la vida y se adentró en zonas íntimas del alma de nuestro poeta. Aparece éste ganado por la tensión impetuosa del castellano hacia el obrar apasionado y vehemente.

169 Quien por vn seso çierto Quier acabar su fecho,
Vna vez entre çiento Non sacara probecho:

170 Que enlas aventuras Yaz la pro enpeñada,
E es conlas locuras La ganançia tenprada.

171 Quien las cosas dubdare, Jamas nos meçera;
De loque cobdiçiare Muy poco acabara.

172 Por la mucha cordura Es la pro estorbada,
Pues enla aventura Esta la pro colgada.

Y sigue haciendo el elogio del obrar decidido, elogio que acaba deslizándose hacia la crítica de la vacilación y de la duda.

"En la abentura está la pro guardada", habría podido decir con don Sem Tob cualquier auténtico castellano de su generación. Con él habría podido escribir también las mismas desdeñosas palabras contra la trabajosa ganancia en el ir y venir por los mercados.

251 Al sabio preguntava Su deçiplo vn dia,
Por que non trabajaba De alguna merchandia,

252 E yr a bolleçer De lugar en lugar
Pora enrriqueçer E algo allegar.

253 E rrespondio le el sabio, Que por algo cobrar,
Non tomaria agravio De vn punto lazrar.

Y don Sem Tob confiesa después una simpatía admirativa hacia el hombre que, gustador de la vida libre, vivía en la holganza, horro de cuidados, satisfecho en su pobreza y comiendo y bebiendo cuando el azar venía a ayudarle:

402 Omre rrafez, astroso Tal que non a verguença,
Este bive viçioso: Que non le faze fuerça

403 De que nunca mas vala, Nin es menoscabado
Por vestir capa mala; Robando del mercado

404 Dos panes, se gobierna, E de fruta que furta,
E en cada tauerna Beve fasta ques farta.

405 Este solo en mundo Byve sabrosa vyda.

Poco antes que don Sem Tob envidiara la "sabrosa vida" de este hombre "astroso" pero libre, había escrito el Arcipreste de Hita:

206 Quien puede seer suyo, non sea enajenado;
El que non toviere premia, non quiera ser apremiado:
Lybertat é ssoltura non es por oro conplado.

Y ese tipo humano que el rabino de Carrión pinta con simpatía habría podido pronunciar la misma frase —"en mi hambre mando yo"— que salió en nuestros días de los labios de un orgulloso vagabundo castellano.

Es difícil enraizar en la tradición psíquica del pueblo judío medieval el elogio del apasionado aventurado obrar, el desdén por el enriquecimiento en el negociar trabajoso y la simpatía admirativa hacia el hombre astroso que vive libre y feliz en la holganza y en la pobreza.

O mucho me equivoco o en don Sem Tob convergen y se entrelazan las estructuras vitales y psíquicas de los dos pueblos hebraico y castellano. No puede sorprender tal convergencia y entrecruzamiento. La poesía profana de En Vidas (Mesul-lam ben Selomó de Piera), poeta hebraico del Nordeste peninsular de la segunda mitad del siglo XIII, muestra, según Millás Vallicrosa, el impacto de la poesía arábiga y de la poesía trovadoresca. A mediados del siglo XIV, cuando la poesía hispano-árabe estaba ya agotada y estallaba como una burbuja irisada contra las yeserías de la Alhambra, según ha dicho García Gómez, un hebreo de las montañas septentrionales de León y Castilla sólo indirectamente podía vincularse con la cultura arábigo-española. Con más razón que En Vidas un siglo antes, había de hundir las raíces de su sensibilidad, no sólo en la tradición hebraica sino también en la del pueblo cristiano, dentro de cuya área vital alentaba.

Sí; o me equivoco mucho o en don Sem Tob convergen y se entrecruzan las tradiciones espirituales de los dos pueblos judío y castellano. Convergen, se entrelazan y batallan. Sí; batallan. No es difícil hallar en los *Proverbios* las huellas de esa pugna. Compleja y contradictoria personalidad la de don Sem Tob. Nada vale la razón humana:

Fazese lo que plaze A Dios en todo pleito.
Omre cosa non faze Por su entendymiento.

Mas el rabino de Carrión aconseja en seguida:

187 Pero por non yerrar, Este es seso çierto:
Trabaje por lazrar, Sy quier saldra de rriebto.

y hace también un férvido elogio del trabajo, al que pertenecen estas dos coplas:

127 La paz non se alcança, Sy non con guerrear:
Non se gana folgança, Sy non conel lazrar.

163 El que quisier folgar A de lazrar primero:
Sy quier a paz legar, Sea antes guerrero.

Don Sem Tob pone fin al prólogo de sus *Proverbios* con estas humildes palabras:

45 Las mis canas teñi las, Non por las aborresçer,
Nin por desdezyr las, Nin mançebo paresçer;

46 Mas con miedo sobejo De omes que buscarian
En mi seso de viejo E non lo fallarian.

Y más de una vez condena la soberbia, una de esta manera:

281 Desy da cuenta çierta Quien argullo mantyen
Que punto ensu tyesta De meollo non tyen:

Pero el rabino carrionense que declara haberse teñido las canas, humildemente convencido de que le faltaba la madurez mental del viejo, y que condena con acritud la soberbia en la copla copiada, descubre muchas veces que no era en verdad humilde y que con frecuencia se dejaba ganar por el orgullo. Se tiene por sabio y mesurado y desprecia al necio, al torpe, al charlatán impertinente, al ignorante, al codicioso, al generoso o franco, al villano.

He aquí con qué dureza censura al torpe:

341 El omre torpe es La peor animalia
Que a en mundo: es- to es cierto, syn falla.

Del villano escribe:

287 Su rrebes del vyllano: Baxas alos mayores,
E alto e loçano Se faz alos menores.

289 Enla su mal andança Es mas baxo que tierra,
E en su buena andança Al çielo quier dar guerra.

291 Non faz cosa por rruego E la premia consyente:
Castigalo, e luego Te sera obediente.

Antes que escuchar al charlatán pesado:

548 Querrie traer acuestas Albarda mas de grado!

Critica la codicia con dureza y bellas palabras. Como otros judíos españoles —los señala Baer— parece escribir apesadumbrado ante la que sacudía a la sazón a muchos hombres de su raza:

243 De las muchas querellas Que en coraçon tiengo,
Vna, la menor dellas, Es la que contar viengo:

dice al concluir su diatriba contra los codiciosos. Pero con no menos ímpetu censura al franco o generoso, movido acaso por la tradición ahorrativa de los hebreos medievales:

143 Com la candela mesma Cosa tal es el omre
Franco: que se ella quema Por dar a otro lomre.

144 Al rrey solo conbien De vsar la franqueza,
Que sigurança tyen De non aver pobreza.

Y sus contradicciones íntimas no paran ahí. Elogia el silencio en deliciosas coplas pletóricas de ingenio y a continuación, con ingenio no menos agudo y sutil, traza el más cálido ditirambo del hablar y de la fuerza de la palabra.

Don Sem Tob no fué un racionalista, como Castro afirma, pero fué, sí, un intelectual en el sentido estricto del vocablo. Un hombre de lectura y de meditación. Castro escribe: "Los versos de don Sem Tob son el único texto anterior al siglo XV con alguna referencia a cuestiones no sólo del saber o doctrina sino puramente intelectuales, a lo que hoy llamaríamos cultura." En las Partidas, en las obras de don Juan Manuel y en las del canciller Ayala asoman también a las veces referencias a temas parejos. En ninguno se traza sin embargo un tan bello elogio del saber y de los libros como en los *Proverbios* del rabino de Carrión. Pero, cuidado, no me parece lícito tener tal devoción por una pura secuencia de la tradición cultural de árabes y judíos, que, al desbordar en versos castellanos por la pluma de don Sem Tob, venía a revolucionar las aguas estancadas del pensamiento cristiano, proyectado hacia otros horizontes.

Aunque nos faltaran los testimonios de las *Partidas*, del *Libro de los Estados* y del *Libro Infinido*, de don Juan Manuel, y del *Rimado de Palacio*, del canciller Ayala, bastarían a acreditar que ya había prendido entre los castellanos la preocupación por la cultura, las palabras con que excusa su ignorancia el jocundo Arcipreste de Hita, en verdad mucho más "sabidor" de lo que le lleva a confesar su admiración por el saber de los otros.

Don Sem Tob fué un intelectual puro. Como he dicho en otra parte,

Castro realiza una continua abstracción al explicar las obras literarias españolas. A cada paso hace resaltar las posibles interferencias de las ideas, creencias, sensibilidad o formas de vida islamitas o hebraicas en las grandes figuras hispanas. El hombre como tal, con lo que le distingue y caracteriza, naufraga para Castro en el mundo espiritual en que navega. Don Juan Manuel y el canciller Ayala fueron hombres de acción doblados de hombres de letras; el Arcipreste fué un clérigo alegre y andariego, gran amador de la vida, dotado por añadidura de un gran talento poético; don Sem Tob fué el hombre consagrado integralmente a la lectura y a la meditación. Su obra tenía naturalmente que reflejar esa singular condición del rabino carrionense. En ella, y no sólo en su raza y cultura semíticas, hay que buscar muchas de las ideas centrales y de las directrices culturales en torno a las cuales se escribieron los *Proverbios*.

Don Sem Tob no fué mercader ni gustó del comercio; recuérdese su respuesta a un discípulo que le incitó a enriquecerse trajinando de lugar en lugar. No era codicioso; lo acreditan su elogio de quien se conformaba con un mediano pasar y sus acres críticas contra la avaricia. De fe firme, no se sintió sin embargo sacudido por una fervorosa piedad que llenara su vida; lo atestigua el escaso número y la falta de nervio de sus poesías religiosas. De toda su obra cabe deducir que las pasiones humanas no lo torturaron y que la serenidad del justo presidió su vivir. Le sobró tiempo para el puro goce espiritual, la lectura, el estudio, la reflexión. Porque tenía vagar sobrado, el vagar del intelectual, escribió los *Proverbios*, a lo que él mismo cuenta:

47 Pues trabajo me mengua Donde puede auer
Pro, dire de mi lengua Algo de mi saber.

Don Sem Tob fué un intelectual puro. Porque lo fué y no porque fuese un judío islamizado —ningún otro hebreo español escribió con su fervor y su devoción sobre temas culturales— amó el saber y reverenció el libro y dedicó las lentas horas de su monótono existir a la observación del mundo en torno. Como puro intelectual se detuvo a analizar el pro y el contra de las ideas, de los valores, de los sentimientos, de las pasiones. De ahí sus contradicciones y su placer por agotar, ingeniosamente, la luz y la sombra de los temas que le salían al paso: de la holganza y del trabajo, de la codicia y de la templanza, de la amistad y de la deslealtad, de la sabiduría y de la ignorancia, de la hidalguía y de la vileza, del bien y del mal obrar y sobre todo de la palabra y de la escritura, del callar y del hablar. Prefigura a los modernos ensayistas al trazar, con penetrante

sutileza y con muy agudo ingenio, el paralelo entre el valor cultural del "fablar" y del callar; y al describir, con certeras y bellas frases, la fuerza maravillosa de la escritura y de la palabra.

En ese camino del ingenioso e incisivo análisis llegó a concebir una explicación subjetiva de la vida y de las cosas, anticipo de un sistema filosófico que tuvo mucha aceptación hace unas décadas. Un Machado del siglo XIV habría podido decir a don Sem Tob lo que el gran lírico español del XX dijo a Ortega y Gasset, contradiciendo esa teoría filosófica:

El ojo que ves no es
Ojo porque tú lo veas,
Es ojo porque te ve.

Sí, porque al contemplar la realidad don Sem Tob se dejó ganar por la idea de que todo era según los ojos y el juicio de quien se enfrentaba con ello:

73 La vara que menguada — La diz el conprador,
Esta mesma sobrada — La diz el vendedor.

72 Lo que vno denuesta, — Veo a otro loallo;
Lo que este apuesta, — Veo a otro afeallo.

89 Quien sus casas sel queman, — Grant pesar ha del viento,
Quando sus eras *tueman* — Conel gran pagamiento.

Esa contradicción permanente en el juzgar de la vida, los valores y las cosas que don Sem Tob observa a cada paso, ese considerar de las cosas, los valores y la vida según el cristal con que eran mirados, le movieron a dejarse ganar por un relativismo integral. Nada era firme y preciso, todo se movía en una eterna bisectriz.

80 El sol la sal atiesta — E la pez enblandesçe,
La mexilla faz prieta, — El lienço enblanquesçe;

92 Sy a vno aproa — Aotro caro cuesta;
Si el peso lo loa. — El arco lo denuesta.

Y la comprobación de ese eterno mudar y cambiar por el asiduo lector del *Eclesiastés* que era don Sem Tob —pueden destacarse muchos paralelos entre sus coplas y los versículos del libro sagrado (Prov. 84 = Ecl. III. 16)— ahincó en él la fe en lo mudable y cambiante de todo en la vida y le llevó a pensar en la conveniencia de que el hombre cambiara y mudase también día a día.

147 Sy quier por se guardar — De los arteros omres,
A menudo mudar — Debe las sus costonbres.

153 Oy bravo, e cras manso; Oy sinple, cras loçano;
Oy largo, cras escaso; Oy otero, cras llano.

154 Vna vez vmildança, E otra vez baldon;
E vn tiempo vengança, E otro tienpo perdon.

Don Juan Manuel y don Pero López de Ayala moralizan de paso, al socaire de su asendereada vida pública y pensando en los problemas de la hora inquieta y dramática que viven; el intelectual puro que fué don Sem Tob observa y medita sin prisa y se complace en la crítica, en la contradicción, en el análisis, en los juegos de ingenio. Tiene los talentos y las flaquezas del tipo de hombre que fué. Prefigura un estilo de vida, raro entonces, hoy frecuente. Sus *Proverbios* tienen por ello, a veces, un indudable sabor de modernidad. Porque su autor está más cerca de nosotros, vivió más como nosotros que el "fijo del infante don Manuel" o el canciller de Castilla –hombres de acción y en sus ratos de ocio hombres de letras–, cuyos corazones latían a ritmos muy distintos de los nuestros.

Castro afirma que hubo de sonar en Castilla como muy extraña doctrina la de don Sem Tob. Sí y no. Hay en los *Proverbios* ideas y aptitudes espirituales que si no hubieron de sorprender a los castellanos en los labios o en la pluma de un judío, sí habrían de chocar con su sensibilidad tradicional. Cabe sospechar que les asombrarían estas palabras del rabino carrionense:

166 Fizo pora lazeria Dios a omre naçer,
Por yr de feria en feria E buscar guareçer

Porque en Castilla se tenía otra idea de los fines de la divina creación de la primer pareja humana y es dudoso que ningún castellano creyese que Dios había hecho al hombre para "yr de feria en feria, e buscar guareçer".

Por muy a la moda que estuviera a la sazón la adulación al rey, no dejarían de asombrar también a los castellanos las palabras ditirámbicas de don Sem Tob sobre Alfonso XI.

715 Si el solo del mundo Fuese la mano diestra,
De mil rreys, bien cuydo, Non farie la syniestra.

En el Poema de Alfonso Onceno, escrito en honra del monarca así adulado por don Sem Tob, sólo se lee:

403 Rrey alto, de gran noblesa,
Sennor real entendido,

85. – Sepulcro del príncipe obispo Juan de Aragón, en la catedral de Barcelona (1339). Como las sedes episcopales eran fabulosamente ricas, los reyes colocaban al frente de ellas a sus hijos o parientes. Con Alfonso X fué electo de Sevilla el infante don Felipe, casado luego con Cristina de Noruega, y rigió la metropolitana de Toledo su cuñado don Sancho. El ejemplo se imitó también en la Corona Aragonesa. Sólo en ésta un príncipe cambió un trono por un sayal: el primogénito de Jaime II.

86. – Porque en las tierras aragonesas reconquistadas por Alfonso I y por sus sucesores permanecieron grandes masas de sus antiguos pobladores musulmanes, se alzan en todas muy bellas construcciones mudéjares. Figuran entre ellas muchas torres como esa de San Martín de Teruel. Está por estudiar la acción de lo muslim en la psicología aragonesa. ¿Figura la jota en el legado recibido por Aragón de la España mora?

Castilla cobró altesa
El día que fue nasçido.

Su autor hizo simplemente exclamar a los guerreros que vieron luchar al rey en el Salado:

Qué buen sennor,
E qué noble cauallero,
Val Dios, qué buen lidiador,
Val Dios, qué rreal braçero!

No es probable que ningún poeta castellano se hubiera atrevido a ir tan lejos en el ditirambo como el rabino de Carrión; como ninguna pluma castellana, a pesar de la férvida devoción de Castilla por la Reina Católica, osó decirla, como la dijo un judío converso, que de haber nacido antes, en ella habría encarnado Nuestro Señor Jesucristo.

El pícaro y burlón Arcipreste de Hita no se habría sorprendido de tales extremos de lenguaje, porque, pensando en ellos, había escrito:

Quien no tiene miel en orça, tengala en la boca.

Otros muchos *Proverbios* de don Sem Tob chocarían también con la sensibilidad castellana: los encaminados a censurar la franqueza o generosidad o a zaherir el orgullo, más que los consagrados al elogio del saber, de los libros o de los sabios, cuyo crédito entre los castellanos del siglo XIV no se atreverá a negar Castro. Y más los que aconsejaban al hombre cambiar cada día de modo de ser, que los dedicados a exaltar el valor del trabajo, porque ya corría por Castilla el adagio: "Más vale rato acucioso que día perezoso" y ya había escrito el Arcipreste, excelente captador del sentir popular:

611 El grand trabajo sienpre todas las cosas vençe...

804 El grand trabajo cumple quantos deseos son,
Muchas veses allega rriquesas á montón.

Pero cualquiera que fuese la novedad que pudieran representar en el ambiente ideológico de Castilla estas o las otras afirmaciones de don Sem Tob, algo me parece seguro: la noble doctrina moral que desenvuelve en sus *Proverbios* no pudo sonar a nueva entre los castellanos de comienzos del reinado de don Pedro el Cruel, como Castro quiere. Ni siquiera la que inspira una concepción ascética de la vida.

¿Cree Castro que en Castilla antes de mediados del siglo XIV no se había criticado la codicia, la holganza, la envidia, la deslealtad, la estul-

ticia, la vileza, y no se había ensalzado la virtud, el buen obrar, la templanza, la lealtad, la amistad, la agudeza, la justicia, la hidalguía? ¿Cree que, teniendo a la Biblia como luz de vida y guía de conducta, no habrían los castellanos oído y leído muchas veces frecuentes máximas sobre la miseria de la condición humana frente a la divinidad, acerca de la caducidad de todo lo terreno y en favor del desdén por los honores humanos y de la huida del mundo? Estoy seguro de su contestación afirmativa.

Uno de los grandes pensadores y poetas hispano-hebreos, Yehudá ha-Leví, en su famosa obra apologética *El Kuzarí*, pospone la humildad y la ascesis al cumplimiento de las prácticas y los ritos y opina que no significa adecuado servicio a Dios la renuncia a las riquezas ni la vida devota y ascética; en el *Discurso Tercero* de tal libro escribe, según Millás Vallicrosa, que en la religión judaica el hombre no se aparta del mundo como si le fuera una carga ni aborrece la vida. Y como señalaré al enfrentar lo hebraico a lo hispano, Ibn Gabirol, Ibn Paquda y todos los pensadores judíos peninsulares exteriorizaron ideas acordes con este sentimiento de devoción hacia los bienes materiales de Yehudá ha-Leví. El detenido estudio comparativo de las dos corrientes de pensamiento hebraica y cristiana en que hubo de enraizar el de don Sem Tob, tal vez permitiría fijar el seguro origen occidental, es decir, castellano de buena parte de las doctrinas morales y ascéticas del rabino de Carrión, ideas y doctrinas que Castro supone sonando a novedad en la Castilla de mediados del siglo XIV.

Aunque vinculado a la tradición de la poesía sapiencial de los hebreos españoles, ni siquiera el tono sentencioso de don Sem Tob podía constituir novedad en un pueblo donde se concretaba ya el saber popular en proverbios morales cuya compilación constituiría un verdadero código de pensamiento y conducta de la Castilla de la época. Porque naturalmente nadie se atreverá a suponer que los castellanos fueron sentenciosos por influencia de la obra poética del rabino de Carrión, o por influencia de la poesía sapiencial en hebreo de algunos hermanos de raza de don Sem Tob.

La mejor prueba de que la doctrina moral de don Sem Tob no constituyó novedad en Castilla nos la brinda la aparición de muchas de las ideas de los *Proverbios* en el *Libro de Buen Amor*. El alegre, sensual y nada ascético Arcipreste de Hita, que escribió a lo que parece antes que el rabino carrionense, esmalta sin embargo su obra con máximas que éste hubiera podido suscribir y que a las veces vertió en sus coplas.

94 Nin el leal amigo non es en toda plaça.

105 Como dize Salamo é dize la verdat:
Que las cosas del mundo todas son vanidat,
Todas son pasaderas, vanse con la hedat,
Ssalvo amor de Dios, todas sson lyviandat.

160 Que "buen esfuerço vence á la mala ventura".

165 Dize: "por las verdades sse pierden los amigos,
E por las non dezir se fazen desamigos";

557 Non uses con vellacos nyn seas peleador,
Non quieras ser caçurro nin seas escarnidor,
Nyn seas de ti mismo é de fechos loador,
Ca el que muncho s'alaba, de sí es denostador.

569 El buen callar, çien sueldos vale en toda plaça.

591 Las artes munchas vegadas ayudan, oras fallesçen,
Por las artes biven munchos e por las artes peresçen,

595 Más fuerte queda el fuego ascondido, encobierto,
Que non quando se derrama esparsido, descobierto.

616 Maestría é arte de fuerte fazen flaca...

618 Con arte se quebrantan los coraçones duros,
Tómanse las çibdades, derríbanse los muros,
Cahen las torres fuertes, álçanse pesos duros,
Por arte juran muchos, por arte son perjuros.

179 Por lo perdido non estés mano en mexilla.

206 Quien tiene lo que l' cunple, con ello sea pagado...

419 Non es para buen ome el creer de lygero:
Todo lo que le dizen, péselo bien primero;
Non conviene al bueno que sea lisongero;
En el bien dezir sea firme é verdadero.

423 Ca á vezes poca agua faze baxar grand fuego.

424 Por poco maldezir se pierde grand amor,
. . . . . .
Por mala dicha pierde vassallo su señor;
La buena fabla sienpre faz' de bueno mejor.

526 Muy blanda es el agua; mas dando en piedra dura,
Muchas vegadas dando faze grand cavadura;
Por grand uso el rrudo sabe grande letura...

553 En todos los tus fechos, en fablar é en ál,
Escoge la mesura é lo que es comunal;
Como en todas cosas poner mesura val'.
Así syn la mesura, todo paresçe mal.

636 El pobre con buen seso é con cara pagada
Encubre su pobreza é su vyda lazrada,
Coge sus muchas lágrimas en su boca çerrada:
Más val', que fazerse pobre, á quien no l'darán nada

693 El trabajo é los fados suélense acompañar;
Pero syn Dios todo esto non puede aprovechar.

722 Mijor cosa es al ome é cuerdo é entendudo
Callar do no le enpeçe, é tyénenle por sesudo,
Que fablar lo que no l' cunple, porque se' arrepentudo:
Ó piensa bien lo que fablas ó calla, faste mudo.

733 A veçes luenga fabla tiene chico provecho,
"Quien mucho fabla, yerra", díselo el derecho,
É de comienço chico viene granado fecho;
Á vezes cosa chica faze muy grand despecho.

780 Ome cuerdo non quiera el ofiçio danoso,
Non deseche la cosa de qu' está deseoso,
De lo que l' pertenesçe non sea desdeñoso,
Con lo que Dios le diere, páselo bien fermoso.

782 Fijo, el mejor cobro de cuantos vos avedes,
Es olvidar la cosa que aver non podedes:
Lo que non puede ser, nunca lo porfiedes:
Lo que fazer se puede, por ello trabajedes.

792 Tenprad con el buen seso el pesar que ayades...

793 Grandes artes demuestra el mucho menester,
Pensando los peligros podedes estorçer,
Quiçá el grand trabajo puede vos acorrer,
Dios é el uso grande fazen fados bolver.

803 El curso de los fados non pued' ome desir,
Solo Dios é non otro sabe lo por venir.

804 Estorva grandes fechos pequeña ocasyón,
Desesperars' el ome es perder coraçon...

805 Todo nuestro trabajo é nuestra esperança
Está en aventura é está en balança;
Por buen comienço espera ome la buena andança;
A veses vien' la cosa, pero faga tardança.

816 A veses non façemos todo lo que desimos,
É quanto prometemos, quisá non lo complimos;
Al mandar somos largos, al dar escasos primos...

819 Mas el pueblo pequeño syempre está temeroso
En que sea sobrado el rrico poderoso:
Por chica rrasón pierde el pobre é el cuytoso.

820 El derecho del pobre piérdese muy ayna,
Al pobre, al menguado, á la pobre mesquina
El rrico los quebranta, sobervia los enclina;
Non son end' más preçiados que la seca sardina.

830 El grand fuego non puede encobrir la su llama...

870 Más val' verguença en faz, que en coraçón mansilla.

887 El cuerdo gravemente non se deve quexar,
Quando el aquexamiento non le puede pro tornar:
Lo que nunca se puede reparar nin enmendar,
Dévelo cuerdamente sofrir é endurar.

888 Á las grandes dolençias é á las desaventuras,
Á los acaesçimientos é yerros de locuras,
Deve buscar conssejo, melesinas é curas;
El sabydor se prueva en cuytas é en presuras.

889 La yra é la descordia á los amigos mal faz',

He aquí *algunos* de los consejos morales que sin esfuerzo cabe entresacar de la primera parte del *Libro de Buen Amor*. La cantera es inagotable. Debemos en verdad a la desenfadada pluma del Arcipreste un caudal de proverbios con los que cabría hilvanar una serie casi equiparable a la de don Sem Tob. Esa abundancia de máximas y sentencias en el libro de Juan Ruiz, la de adagios populares, de valor parejo, en la Castilla de la época, abundancia acreditada por su reproducción en las obras del clérigo y del rabino, la inserción de nuevos rosarios de proverbios morales y ascéticos en el *Rimado de Palacio*, la pronta difusión del *Libro de los Proverbios* en Castilla y su imitación gustosa por los poetas castellanos del siglo XV, permiten sospechar que don Sem Tob acertó a reflejar el espíritu sentencioso de un pueblo en quien primaban las potencias de la voluntad sobre las del espíritu, primacía cuya primera consecuencia fué la victoria del apetito de salvación sobre la curiosidad intelectual y de la moral sobre la filosofía y, por ende, la preocupación por fijar en normas de conducta, reguladoras de la vida, el saber popular.

Ni la moral de don Sem Tob podía sonar a novedad en la Castilla de

don Pedro el Cruel, ni en sus *Proverbios* se hallan, como quiere Castro, los primeros destellos de la ascética española del siglo XVI.

El Arcipreste, que tantas máximas morales reproduce en su *Libro de Buen Amor*, apenas consigna en él proverbios de tipo ascético. El ascetismo no podía hallar eco frecuente en la pluma del regocijado clérigo de Hita, gran amador de la vida. Juan Ruiz no podía sentir ninguna inclinación a huir de un mundo cuyos goces lo seducían con violencia, ni a renunciar a honores que nunca alcanzó y de los que a buen seguro se le daba una higa. Y aunque no dudase de la vileza de la condición humana frente a la divinidad y de la caducidad de todo lo terreno, estaba demasiado enredado entre las mallas de los placeres mundanos y era demasiado burlón y jocundo para pararse a escribir como podía hacerlo el intelectual palentino don Sem Tob.

Pero un noble magnate, aunque más joven, contemporáneo del rabino de Carrión, un gran señor de Castilla que acabó domando a la fortuna pero no sin antes sufrir de ella dos rudos golpes y padecer dos cautiverios, un gran escritor castellano a quien la Providencia permitió vivir lo suficiente para que tuviera plazo de juzgar de la vida cuando ella no podía ya tenerlo preso en la cárcel de sus goces, el canciller Ayala, esmaltó su *Rimado de Palacio* con frecuentes máximas ascéticas.

7 Pensando yo en la vida, deste mundo mortal,
Que es poca ȝ peligrosa, llena de mucho mal

Don Pero López de Ayala se decidió a hacer pública confesión de sus pecados y la hizo con tan sombrías tintas que suele tenérsela por hiperbólica. Con ese mismo espíritu escribió contra la codicia, la ira, el orgullo y la hipocresía –don Sem Tob no se movió a censurar a los hipócritas– y contra el abuso del poder y el mal gobierno. Hombre de Estado, el canciller insistió repetidamente sobre estos dos temas que no interesaron ni poco ni mucho al desvergonzado Arcipreste de Hita y a los que dedicó poca atención el rabino carrionense. Y pecador arrepentido, arremetió contra el pecado, alabó la humildad y declaró su confianza en el perdón divino. En otro tono que don Sem Tob y que Juan Ruiz, Ayala vertió sus críticas, sus elogios y sus esperanzas en máximas poéticas cuya colección constituiría el tercer centon de proverbios morales en verso de la Castilla del siglo XIV.

Pero el canciller Ayala, atenazado por la angustia y la tristeza durante su duro cautiverio en Portugal, enseñado por su activa participación en la vida pública de uno de los períodos más agitados de la historia caste-

llana, durante el cual habían rodado muchas cabezas nobles y se habían caído muchas altivas torres humanas, y temeroso del castigo de Dios por el pesado fardo de sus torpezas y pecados, acompaña su rosario de poéticas máximas morales con un largo rosario de proverbios ascéticos sobre la caducidad de todo lo terreno, la vileza de la condición humana, el desprecio de honores y riquezas y la huida del mundo como refugio seguro de consuelo y de paz.

270 Todas estas riquesas son niebla ȝ roçio,
Las onrras ȝ orgullosos, ȝ aqueste loco brio,
Echase ome sano ȝ amanesçe frio,
Ca nuestra vida corre como agua de rio.

526 El que esperança en pas non quiere auer,
En la muy grant fortuna su naue quiere poner
En la arena quiere su sysmiente faser,
Quando cuyda que gana, çiento tanto va perder.

548 Lo que el mundo promete, tengamoslo en nada,
Ca es venino malo ȝ de llaga afistolada,
E mortal enemigo de la gente lasrada,
Que lo sigue ȝ lo cree, fasta que es engannada

1318 La natura a todos eguales nos engendró,
Mas nuestro fallimiento asy nos apartó
Que vno fuese sennor ȝ otro menor fincó;
ȝ tal desigualdat despues asy duró.

1331 Los soberuios destruye ȝ los torna abaxados,
A los vmilles ensalça ȝ los tiene mas preçiados;
. . . . . .
A poco tienpo que esperes los veras desatados.

1336 Juysios grandes de Dios son muy mucho escuros;
Enpero sienpre muy justos maguer parescan duros,
Ca con toda egualdat, en justiçia son puros,
En vn lugar hedefican ȝ en otro derriban muros.

1425 Maldicha, dis, la tierra en tu obra será,
ȝ con muy muchos trabajos tu mano labrará,
ȝ de espinas ȝ cardos ella te engendrara,
ȝ de yeruas del campo tu vida faltará.

1426 E con sudor de tu carne el tu pan comerás;
ȝ quanto es esta vida mesquina durarás;
ȝ despues a la salida en poluo torrnarás,
ȝ desta tal maldiçion jamas non guareçeras,

1496 Al justo ꝛ al santo omne desesperar
Es la vida deste mundo mucho considerar,
Que al respecto de la vida que sienpre a de durar
Desta non auer fiusia, nin por ella curar.

1504 E como maguer el omne sea poluo ꝛ non al,
enpero Dios le fisiera en rason su egual,

1518 Muchas veses el omne, por flaquesa natural,
Despues que algunt bien cobra non lo preçia por tal,
Nin se conosçe quien es, nin quel bien nin quel mal,
Nin quel seria mejor, nin que es cosa mortal.

1527 Avn çerca la carne los justos yeruas son,
Ca segunt dise el profecta, feno en conparaçion
Será en este mundo ꝛ sy en algunt se pon,
El tal mesmo ayna yrá en perdiçion.

1534 Si bien pensamos fiusia de santidat,
En esta vida presente todo es vanidat

Ni el Arcipreste de Hita por haber escrito antes que don Sem Tob, ni Pero López de Ayala por su saña desdeñosa contra los judíos, debieron al rabino de Carrión su gusto por los proverbios morales o ascéticos ni las ideas que los dos vertieron en ellos.

Si no olvidamos lo dicho antes sobre la doctrina de los grandes pensadores hispano-judíos –opuesta a la renuncia de las riquezas y al apartamiento del mundo y del amor a la vida–, es decir si no olvidamos la tradición hebraico-española contraria a la ascética –sólo algunas débiles voces se alzaron entre los judíos españoles contra la sed de honores, poder y tesoros de muchos de los hebreos peninsulares–, y si recordamos que la cultura del canciller Ayala fué occidental y no hispano-arábiga, ni hispano-hebrea –Menéndez Pelayo y Castro lo tienen por el primer español moderno–, podremos juzgar con acierto de las raíces del pensamiento de don Sem Tob. Y otra vez será preciso concluir que el poeta judío de la norteña Castilla pende, mucho más de lo que la primera lectura de sus *Proverbios* enseña y de lo que Castro cree, del caudal de ideas flotantes sobre las mentes castellanas de su época, enraizadas en la tradición bíblica, común a cristianos y judíos, y en la *De contemptu mundi.*

Tampoco cabe aceptar que don Sem Tob exponga su doctrina moral y ascética con emoción singular y la lance como un proyectil cuya meta debe el historiador buscar a través del tiempo. Para Castro el poeta de Carrión descubre el escozor de un alma al sentirse mal colocada social-

mente: escribe a la defensiva, inicia la serie de escritores hebreos castellanos cuya inquietud y desesperación van a engendrar nada menos que el "sentimiento trágico de la vida" del siglo XVI.

Ningún judío medieval pudo sentirse satisfecho de su situación en la jerarquía social del reino en que vivía; ni siquiera los que alcanzaron mayor poder y riqueza cerca de los Omeyas de Córdoba, los Ziríes de Granada y los soberanos de Castilla o de Aragón. Su riqueza y su poderío pendían del tenue hilo de la más caprichosa fortuna. Ni el favor regio, tan quebradizo de suyo, podía asegurarles la perduración de su posición privilegiada. Su vida misma estaba en peligro. Hebreos muy favorecidos por los príncipes islamitas o cristianos españoles cayeron ante el puñal de un asesino. Podemos pues admitir que don Sem Tob no se sintiera cómodo en su condición de rabino de Carrión de los Condes. Pero dentro de esa inquietud y malestar, general a los hebreos medievales, me parece dudoso que el poeta palentino sintiera particular escozor y menos aun que lo demostrara en sus *Proverbios*.

Castro apoya su afirmación en estas coplas de don Sem Tob:

393 Tres son los que mas bieven — Cuytados, segum cuydo,
E delos que mas deven — Dolerse tod el mundo:

394 Fidalgo que mester — A al omre villano,
E con mengua meter — Se vyene en su mano

395 —Fidalgo de natura, — Vsado de franqueza,
E traxol la ventura — A manos de vyleza!—

396 E justo, que mandado — De señor tortyçiero
A de fazer forçado; — E el otro terçero,

397 Sabio que a, por premia, — De servir señor niçio;
Toda otra lazeria — Ante esta es gran viçio.

Para Castro esas coplas son claras expresiones autobiográficas. Don Sem Tob se habría declarado noble, justo y sabio y habría aludido a lo ingrato de su postura en la vida. Pero la copla: "Fidalgo de natura / usado de franquesa / que le trujo la ventura / a mano de vilesa", se refiere a las claras al hidalgo arruinado por haber sido franco o generoso; al hidalgo a quien la mala ventura le había obligado a solicitar ayuda de un villano. Y ese no fué naturalmente el caso del rabino de Carrión, que no podemos suponer caído en la miseria por exceso de "franqueza", puesto que había escrito contra ella y había llegado a decir que sólo el rey podía ser generoso, porque sólo él podía tener seguridad "de no venir en pobresa". Más

lógico sería ver en esa copla una alusión al hidalgo empobrecido que había de someterse a la vileza de la usura.

No: no es lícito tener por confesiones autobiográficas las coplas copiadas. Don Sem Tob gusta de esos dípticos o trípticos en que compara o enumera calidades, flaquezas o dolores humanos. Poco antes de haber referido los tres que a su juicio vivían "en cuydado profundo" había escrito así:

359 El mundo la verdat — De tres cosas mantyen:
Juyzyo e verdat, — E paz que dellos vyen.

382 Perdersea vn conçejo — Por tres cosas priado:
Saber el buen consejo — Quien non es escuchado,

383 E las armas tener — Los que las non defyenden,
E el algo aver — Los que lo non despyenden.

384 E fallo tres dolençias — Non pueden guareçer,
Nin a tales especias — Que las puedan vençer:

385 El pobre perezoso — Non pued aver consejo,
Malqueria de enbidioso, — E dolençia de viejo:

Antes había comparado también al hombre mesurado, cortés, satisfecho de su buena o mala fortuna, con el villano, ora humilde y bajo, ora altanero y desafiante (285-289); al sabio amador de la ciencia y de los libros, con el torpe y necio ignorante (326-346) y al amigo de decir la verdad, con el aficionado a las mentiras (347-353).

Y poco después parangona asimismo al hombre raez "astroso", que vive feliz en su pobreza (402-404), con "el torpe bien andante", quien: "com el pez enel rrío / Viçioso e rriyendu, / Non sabe el sandio / La rred quel van teçiendo!" (409).

Los dípticos o trípticos comparativos y descriptivos abundan a lo largo de los *Proverbios*. No es lícito espigar declaraciones autobiográficas cada vez que don Sem Tob censura, critica, elogia, aplaude, relata o describe. Llegaríamos a trazar un retrato monstruoso a fuer de luminoso o de contradictorio.

El rabino de Carrión falto de miel en la orza la tenía en los labios, como diría el Arcipreste, y por ello escribe muy humilde en apariencia, sus conocidas coplas:

63 Por nasçer en el espino, — Non val la rrosa çierto
Menos, nin el buen vyno — Por salyr del sarmiento

64 Non val el açor menos — Por nasçer de mal nido,
Nin los enxenplos buenos — Por los dezyr judio.

Pero en seguida toma tierra, pisa firme y descubre su orgullo:

65 Nom desdeñen por corto, — Que mucho judio largo
Non entrarie a coto — A fazer lo que yo fago.

68 E mucho omne entendido, — Por seer vergonçoso,
Es por torpe tenido — E llamado astroso;

70 Quiero dezyr del mundo — E delas sus maneras,
E commo de el dubdo — Palabras muy çerteras.

No son esas las palabras de un hombre a la defensiva. ¿A la defensiva don Sem Tob que arremete lanza en ristre contra tirios y troyanos al socaire de sus críticas de las flaquezas humanas? ¿A la defensiva don Sem Tob que, como queda antes probado, da en sus *Proverbios* repetidas muestras de orgullo? Ni se colocó a la defensiva ni se mostró acongojado ante la vida:

96 Yo nunca e querella — Del mundo, de que muechos
Lo an e que porella — Se tyenen por mal trechos:

105 Quando yo meto mientes, — Muy alegre seria
Conlo que otros trestes — Veo de cada dia.

392 Que mas venga quesieste — Aver del enbidioso,
Mas que estar el treste, — Quando tu estas gozoso?

479 Tristeza yo non syento — Que mas me faz quemar,
Que plazer que so çierto — Que se a de atemar.

Y cuenta con la merced y ayuda del monarca

57 Que non so para menos — Que otros de mi ley,
Que ouieron mucho buenos — Donadios del Rey

725 E la merçed que el noble, — Su padre, prometido,
La terrna, commo conple, — Al Santob el Judio.

Insisto en lo que he dicho antes: don Sem Tob fué un intelectual puro. Ante el espectáculo del mundo, vacila, se vuelve a Dios y se aferra al estudio y al trabajo, pero abre los ojos y ve pasar la vida con su complejo panorama de tipos humanos. Su mente está poblada de las ideas morales de los castellanos de su época, y la contemplación de las virtudes, los ta-

lentos, las flaquezas o las miserias de sus contemporáneos ora le mueve a admiración o simpatía, ora le provoca desdén o irritación, nunca le enciende la cólera o la saña. Se detiene en juegos de ingenio y en sutilezas de palabras. De vez en vez, un hilillo de melancolía asoma por entre sus críticas o aplausos al comprobar la maldad o la estulticia de los hombres. Descubre su vanidad de intelectual por bajo de suaves palabras y de insinceras expresiones de humildad. Pero es difícil percibir entre los ecos que nos envían los *Proverbios* una auténtica nota de dramática angustia que permita imaginar a don "Sem Tob" ensombrecido por un sentimiento trágico de la vida, ni siquiera atormentado por una vivaz amargura.

2. *El sentimiento trágico de la vida en España*

Gran poeta, intelectual puro, don Sem Tob no provocó, como Castro quiere, un giro perdurable en el pensamiento y en la sensibilidad de Castilla. Cualquiera que hubiera sido la novedad de sus ideas morales y ascéticas y la de su postura ante la vida del espíritu, y queda demostrado que aquéllas y ésta se hallaban enraizadas en la tradición castellana no menos que en la arábigo-hebraica, nunca habría podido el rabino carrionense influir decisivamente en la Castilla del cuatrocientos. Más que por el pesado lastre de su estirpe judía, lastre que no cabe despreciar al valorizar la eficacia de su influencia en las letras y en la ideología castellanas, por su falta de genio y por las limitaciones de sus recursos literarios. Importa no desorbitar los perfiles de la auténtica figura de don Sem Tob. Su condición de intelectual puro le acerca a nosotros y le gana nuestra atención, sus temas interesan de modo singular, pero careció de la garra ideológica y del ímpetu vital precisos para que sus *Proverbios* pudieran incidir con fuerza en la psiquis castellana. En un siglo en que escribieron don Juan Manuel, el Arcipreste y el Canciller Ayala, el judío de Carrión no puede aspirar sino a un lugar en el coro.

Es por ello asombroso que Castro intente explicar la literatura castellana posterior a los *Proverbios* a la luz de las ideas y de la postura vital de don Sem Tob. Castro llega a sostener que la amargura del judío de Carrión le llevó "a la valoración del hombre inferior situado al margen de la sociedad; un marco que incluye a la vez al Escudero de Lazarillo y a éste". Escribe además: "Percibimos en don Sem Tob los primeros lúgubres destellos de la ascética del siglo XVI, del Guzmán de Alfarache y de Quevedo."

Para probar su primera afirmación se permite Castro mutilar una copla y anteponer los versos de ella seleccionados, a otra copla que pertenece a un ciclo anterior y distinto del que incluye a la mutilada y que nada tiene que ver con ella. Don Sem Tob, por repugnancia hacia el hombre codicioso, nunca satisfecho de su suerte y agobiado por el peso de sus propios cuidados, siente simpatía hacia el hombre feliz en su pobreza y a la par horro de ambiciones, y traza su imagen con palabras antes reproducidas. Más tarde el judío de Carrión insiste sobre un tema que aparece muchas veces apuntado en los *Proverbios*: el de las preocupaciones del hombre noble o rico. Castro se apodera de dos versos de este ciclo y los antepone así a una copla del otro:

el afán el fidalgo / sufre en sus cuidados (422)
Hombre rahez astroso, / tal que non ha vergueña (402)
éste vive vicioso, / que nin piensa nin sueña

Gracias a este ingenuo artificio Castro presenta a don Sem Tob prefigurando a Lázaro y al escudero a quien sirvió en Toledo. No, Lázaro y el hidalgo toledano nada deben al rabino de Carrión. Al contemplar la comedia humana de la Castilla de su época, don Sem Tob vió deambular por las rúas y plazas castellanas al pobre, andariego, gustador de la vida libre, satisfecho de su pobreza, que se hartaba de fruta y de vino y que ni pensaba ni soñaba. El contraste entre su estilo de vida y el acuciado de problemas intelectuales y morales que el rabino vivía, suscitaron la admiración de éste hacia el hombre feliz, horro de cuidados y que satisfacía sin esfuerzo las mínimas necesidades de su cuerpo y de su espíritu. Pero, ¿quién puede reconocer en ese retrato de don Sem Tob, del hombre que vivía *viçioso* sin pensar ni soñar, al asenderado y hambriento Lázaro, de ánima despierta e inquieta, siempre insatisfecho de su suerte y siempre soñando? Y no cabe tampoco parangón entre el miserrimo orgulloso escudero amo de Lázaro y los hidalgos de don Sem Tob: el rico, lleno de cuidados, y el arruinado por su generosa condición, a quien la mala fortuna ha obligado a acudir a la villana y vil usura.

Entre las breves y balbucientes expresiones ascéticas de don Sem Tob, desmañada reproducción de tópicos muy generalizados en la Castilla de comienzos del reinado de Pedro I, y la ascética española del siglo XVII, media largo plazo muy lleno de historia. Es difícil asentir el enraizamiento del pensamiento ascético hispano del Siglo de Oro en la pareja de coplas de los *Proverbios* a la que Castro concede el alto honor de suponer que hubo de servirle de embrión. Por ello, para establecer el vínculo ge-

nético entre don Sem Tob y la ascética clásica de la España postridentina, Castro se ve forzado a hipertrofiar la literatura de los judíos conversos al cristianismo —a partir de 1391— y a deformar y abultar los frutos ideológicos de esa literatura.

Al estudiar qué debe España a los hebreos he de negar que fueran de estirpe judía Juan de Mena, Diego de Valera y el autor del Lazarillo. Pero aunque lo hubieran sido y Luis Vives hubiese pertenecido a una familia de conversos valencianos y Santa Teresa hubiera tenido alguna sangre hebraica —esperamos la prueba de tales supuestos— e hiciéramos a Castro cuantas concesiones deseara sobre la raza judaica de los escritores que tuviese a bien convertir en nietos de "marranos", nunca bastarían todas ellas a confirmar el doble origen hebreo: de la ascética hispana de los días del barroco, y del sentimiento trágico de la vida de los españoles.

Para apoyar su tesis sobre la acción de la amargura y de la angustia de los conversos españoles en la sensibilidad de la España del siglo XVI, Castro tiene que esforzarse en demostrar la realidad de esa situación acongojada y desesperada de los hebreos españoles que habían aceptado la fe de Cristo después de los terribles prógromos de 1391. A pesar de su acuciosa búsqueda de pruebas, su cosecha no es abundante. Una copla de Juan de Mena que repite la gastada imagen de la vida como sueño, viento o sombra de luna; la gustosa confrontación del anciano enamorado con las miserias de su edad, por Rodrigo de Cota; unas palabras de Diego de Valera sobre las consecuencias de las pasiones humanas; la insistencia en el ingrato retrato de la vejez y el ocasional registro de las tristezas e injusticias de la vida, por Hernando del Pulgar, y los últimos acordes trágicos del padre de Melibea al conocer la muerte de su hija. ¿Pero de buena fe cree Castro que bastan esos textos para sostener que los conversos castellanos del siglo XV vivieron en torturada y desesperada angustia? Las palabras del triste padre de Melibea carecen de todo valor probatorio. Aunque las escribiera el converso Fernando de Rojas reflejan la desesperación de un hombre ante el trágico fin de su hija, no la de un hebreo ante la situación de su raza. Habrían salido de la pluma de cualquiera que, con el mismo vigor literario, se hubiera enfrentado con la misma tragedia. Sopesemos el crédito que merecen los otros alegatos de Castro.

Parece seguro que Mena no fué de origen hebraico. Pero aun aceptando que lo hubiese sido, sus coplas no podrían hacer fe en favor de la tesis de Castro. Quien lea sin pasión y libre de prejuicios a Juan de Mena

no podrá hallar reflejadas en su obra la congoja, angustia o amargura que Castro le atribuye a su capricho. ¿Por qué las habría de sentir el poeta mimado de la corte de Juan II? O yo soy un porro, como diría Sancho, o Castro se equivoca. Rosa Lida en su magnífico estudio de las obras de Juan de Mena no ha sospechado siquiera esa congoja y angustia con que Castro le regala. Dudo de que pueda nadie aceptar que Juan de Mena perteneció a una casta de hombres desesperados, como afirma Castro, por haber escrito estas coplas:

Çiego tras çiego, e loco tras loco,
así andamos buscando fortuna;
cuanto más avemos, tenemos más poco,
así como sueño et sombra de luna...

Pues tú, gusanillo...,
sueño e viento, cosa corrompida,
¿non vees tu seer cuán poquillo es?

La imagen poética que equipara a la vida con el sueño, como nadie ignora, era ya vieja en España y fuera de ella y no tenía raíces hispanojudías. Su propagación entre nosotros, como la del poético parangón del existir humano con una rueda de fortuna, se vincula con el triunfo del estoicismo en la Península tras el "descubrimiento" de Séneca.

La casta de los desesperados sería infinita si hubieran de figurar en ella cuantos han escrito palabras parecidas a las inocuas ahora citadas de Juan de Mena. Y en ella habría que incluir a Antonio de Guevara, quien escribió: "Hallo que todo lo que el [mundo] tiene es un sueño" y "mis días no han sido años, sino unos sueños enojosos"; a muchos estoicos españoles que repitieron una y otra vez la misma imagen; a Shakespeare, de quien son estas palabras: "estamos hechos de la madera de los sueños", y naturalmente a Calderón, para quien la vida era un frenesí, una ilusión, un sueño.

El sombrío retrato de los males de la vejez no puede tampoco servir para probar la congoja desesperada de los hebreos conversos. Era tema muy a la moda a la sazón en la literatura occidental e incluso en la castellana. Fuera del ámbito de los poetas y escritores de origen judío asoma por ejemplo, en el *Corbacho* y con no menos realismo ni más eufemismos que en el *Diálogo del amor y un viejo* de Rodrigo de Cota. El Arcipreste de Talavera escribe:

"Ytem, ay otro amor e casamiento reprobado, avnque non tanto como los dos susodichos, conviene a saber: el viejo con la vieja, que non son

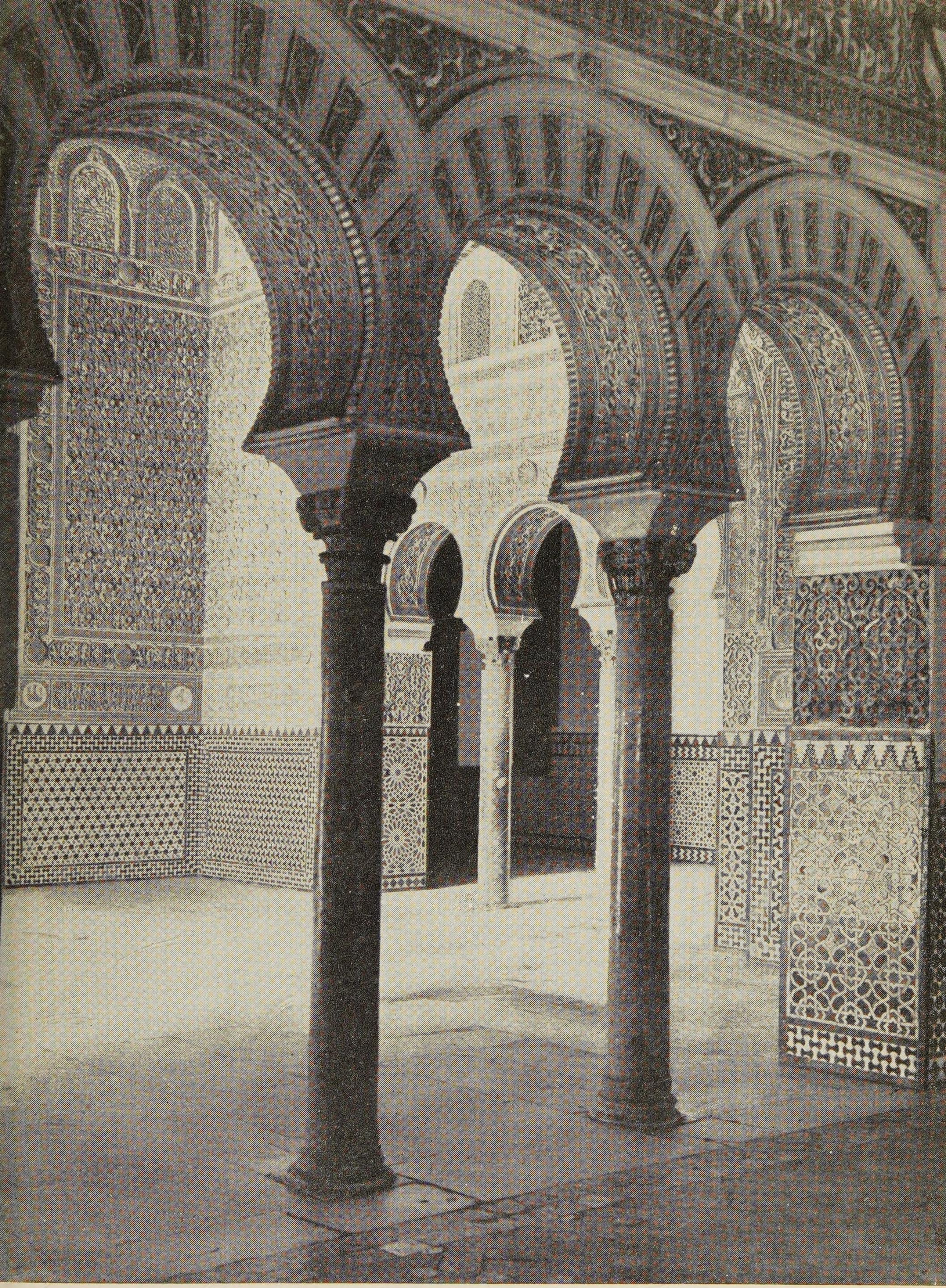
synon para reñir e porfiar el vno de vna parte e el otro de la otra; nunca están alegres, el vno con dolores e la otra con mas. Ella diziendo: ¡ay de la madre, ay de las renes, ay de la cabeça, ay daxaqueca, ay de la muela, ay de la teta, ay del ojo, ay de la cadera, ay del estómago, ay del costado, ay del vientre, ay del ombligo, ay del todo el cuerpo, cuytada! E el otro dize: ¡ay de la gota, ay de yjada, ay de los lomos, ay de los reñones, ay de çeatica, ay de pasecolica, ay de las muelas! en tanto que el vno llora e la otra regaña. Todo el dia e toda la noche están regañando, dando maldiçiones a quien los sirue; de sy mesmos non se contentan; non les paresce cosa byen; las cejas todavia lançadas, la color abuhada, tristes, pensatiuos; guasajados aborresçen, placeres los tormentan, podridos en la carne, carnosos en los huesos, suzios y gargajosos: non les vale riqueza nin dinero, ni les ayuda cosa desta vida a su vejez nin dolor, penar, morir, estar quedos."

Confío en que Castro no sospechará de hebreo al Arcipreste de Talavera que definió así a los "hombres flemáticos": "Nyn bien son para reyr nin byen son para llorar, frios, ynuernizos, de poco fablar, solitarios, medio mudos, fechos a machamartillo, sospechosos, non entremetidos, flacos de saber, ligeros de seso, *judios de coraçon e mucho* mas de fechos."

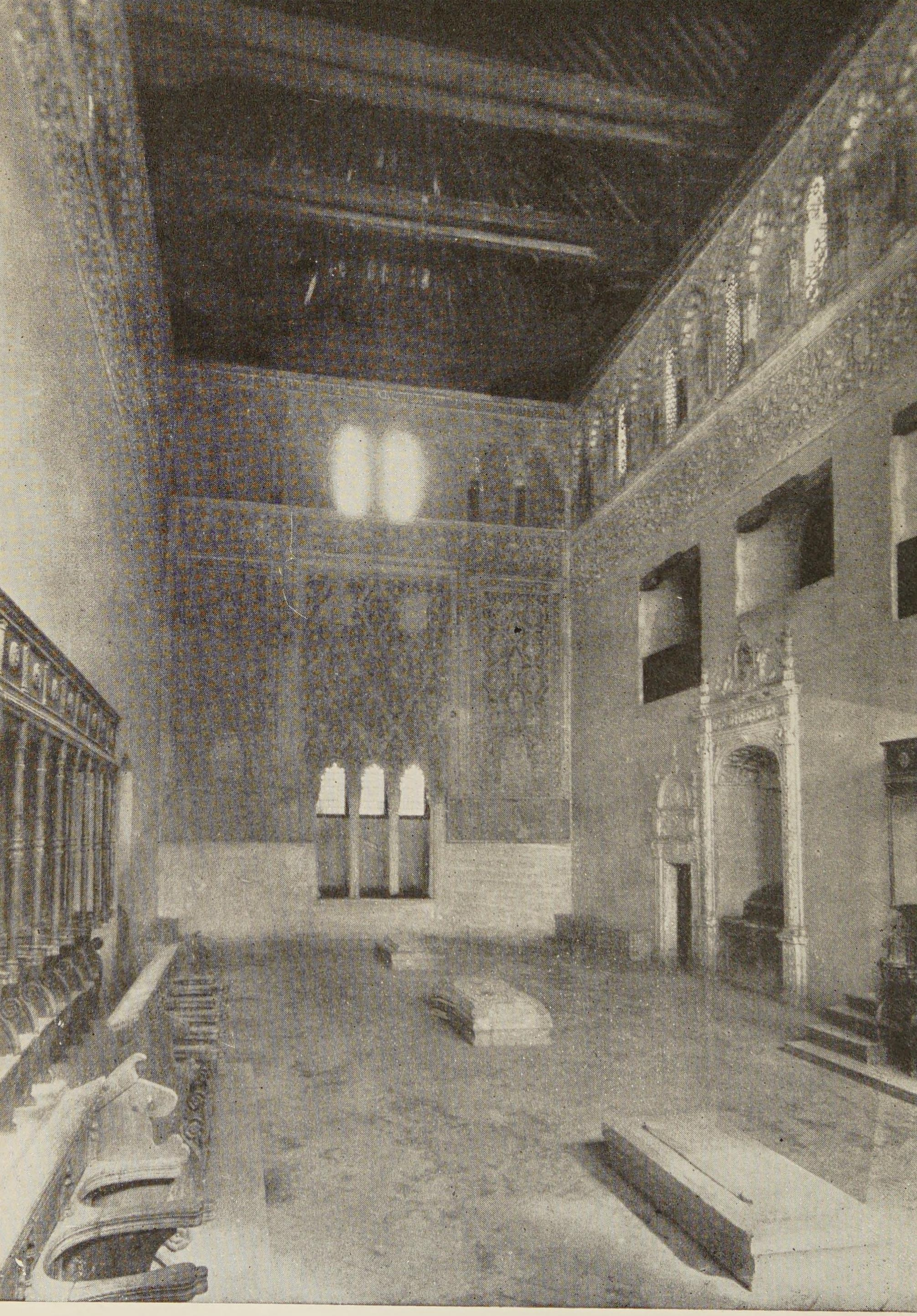
Si no hubiera salido de la pluma del mismo Arcipreste de Talavera, "como anillo al dedo" habría venido a Castro para mostrar los temas sombríos que ocupaban a los conversos castellanos el siguiente pasaje del *Corbacho* sobre las miserias fisiológicas que provoca el goce sexual.

El amor "mata el cuerpo e condepna el anima por do el su cuerpo luxuriando padesçe en todos sus naturales çinco sentydos. Primeramente face la vista perder, e mengua el olor de las narizes natural, quel ombre apenas huele como solya; el gusto de la boc apierde e avn el comer del todo; casy el oyr fallesce que paresçele como que oye abejones en la oreja; las manos e todo el cuerpo pierden todo su exerçiçio que tenian e comiençan de temblar. Pues las potençias del anima tres todas son turbadas, que apenas tyene entendimiento, memoria nin reminisçençia..."

Como prueba de la estirpe judía de Mosén Diego de Valera y de su secuente desesperada angustia, Castro alega unas palabras suyas sobre los efectos de las pasiones humanas, mucho menos expresivas que las del nada acongojado y sí jocundo y burlón Arcipreste de Talavera. Quien se atrevió a escribir parodias irreverentes y una crónica como el *Memorial de diversas hazañas*, no acreditó angustiosa inquietud ante el destino. Favorecido por la fortuna y habiendo alcanzado grandes medros, no era lógico que Valera se sintiese torturado por un sentido trágico de la vida.



87. – Sala de Embajadores del Alcázar de Sevilla, mandado construir por Pedro I el Cruel (1350-1369), de muy acusados rasgos sultanescos: poligamia, tesaurización, violencia... Durante su reinado y el de su padre Alfonso XI, al aumentar en el reino el peso del sur andaluz, triunfó en la corte el gusto oriental, temporalmente. Ese gusto —pasajero— desbordó hasta los palacios reales del valle del Duero, entre los que destaca el de Tordesillas.



88. – Otra sinagoga toledana, la llamada de El Tránsito, una de las muchas que había en las ciudades castellanas — en Sevilla llegó a haber veintidós. Fué construída en 1357 por Samuel ha-Leví, tesorero de Pedro el Cruel, a quien éste mandó matar y confiscó una inmensa fortuna. El orgullo, el poder y la riqueza de los judíos, usureros, publicanos y agiotistas, causaron la ruina de toda la comunidad hebraica española, a quien ellos traicionaron bautizándose.

"El negativismo de Pulgar cubre cuanto existe", escribe Castro y otra vez insiste en la angustia y desmoralización de los conversos, al procurar demostrar la que acongojaba al cronista de los Reyes Católicos. De nuevo me parece imposible asentir a la tesis de Castro. Importa distinguir de tiempos en la compleja biografía de Hernando del Pulgar. Durante la primera parte de su vida literaria pisa firme y se siente seguro y eufórico. Al socaire de esa euforia y de esa seguridad, da libre curso a su espíritu orgulloso y sarcástico, con una osadía que raya en la provocación. Censura con cáustica ironía la anarquía, el desgobierno y los vicios de la época enriqueña; *nominatim* registra los magnates revoltosos; critica la falta de eficacia de las instituciones... Se atreve luego a increpar con hiriente y desvergonzada sorna al arzobispo de Toledo y al rey de Portugal y llega a hacer observaciones a la reina Isabel. Enfrenta arrogante a los que en Toledo criticaban la ascensión al primer plano político de los cristianos nuevos. Escribe al cardenal Mendoza burlándose desdeñoso de los acuerdos tomados contra los conversos por los vascos, cuyos hijos servían en las casas de los más ricos e ilustres de entre ellos. Llega a escribir al arzobispo de Sevilla una carta aguda y firme contra las actuaciones de la Inquisición en Andalucía, carta en la que no vacila en censurar a los cristianos viejos. En otra, maravillosa, se defiende de un anónimo comunicante que había replicado sañudo a su hiriente primera epístola. Y en su réplica se atreve a declarar que acaso hubiese errado la reina al encomendar el asunto a quienes lo hizo.

¿Es esa actitud y es ese el lenguaje de un hombre acongojado y angustiado, de un hombre desesperado y sombríamente pesimista o los de un hombre seguro y firme que no teme ni tiembla ante el destino? La tormenta que provocó su ataque a la Inquisición y el impacto que los sucesos de Sevilla provocaron en él, cambiaron sin embargo su situación vital. Se advierte que le vencen la inquietud y la tristeza. Procura ocultarlas pero le ganan el alma. Es entonces cuando, al escribir al conde de Tendilla, su providencialismo mesiánico —en el que Castro no ha reparado— le mueve a escribir que Dios está airado contra la humanidad; y es por entonces cuando, en su larga epístola a su hija, descubre su desilusión y su amargura. Teme; y en la primera edición de sus cartas de 1486 suprime la dirigida al arzobispo de Sevilla sobre la Inquisición; y en su crónica de los Reyes Católicos silencia algunos sucesos de los que salieron mal parados los conversos de Segovia, Jaén y Córdoba. Se le agria el ánimo y él, de ordinario benévolo en el juicio y hasta fácil a la adulación en los *Claros varones de Castilla*, llega a escribir dirigiéndose al prior

del Paso: "Porque como S. R. sabe, todos vosotros, mis señores los religiosos, sois tan enemigos del dar cuanto sois deuotos del tomar."

Habían llegado las horas crueles. Entonces sí que comenzaron los conversos a sentirse inquietos y angustiados. Antes no lo habían estado, salvo en algunas ciudades como Toledo, y en ella por exceso de confianza en la firmeza de su situación. Habían conseguido disposiciones pontificias y reales que les otorgaban todos los derechos; habían acumulado grandes riquezas; se habían enlazado en matrimonio con linajudas familias; habían sido solicitados por las facciones; se habían atrevido a todo –llegaron a provocar alborotos como el de Toledo de 1467, al asesinar en la catedral a uno de los claveros del cabildo; lo habían sido todo–; eran conversos los cuatro secretarios de confianza de la Reina Católica y durante los años en que la todavía infanta Catalina se halló en Inglaterra en muy difícil situación, era embajador de España en Londres un converso, el doctor Pablos. No había razón para que sufrieran ese acongojado pesimismo, esa desesperada angustia que, según Castro, padecían. Bernáldez los supone sacudidos por la soberbia, y por lo que sabemos de los Santa María, Cota y Pulgar y de quienes no fueron escritores sino hombres de negocios, su afirmación parece exacta. Queda probado el orgullo de Hernando del Pulgar – podrían alegarse numerosos testimonios junto a los ya registrados en prueba de su soberbia. Rodrigo de Cota arremetió ferozmente –pluma en ristre– contra Diego Arias Dávila, porque no le invitó a la boda de su hijo con una parienta del cardenal Mendoza. Y Montoro, ropero de Córdoba, escribía con sorna desdeñosa acerca de los humildes padres –un pregonero y una moza de mesón– de otro poeta converso, Juan de Valladolid.

Soberbia y angustia no son incompatibles, claro está, pero no casan bien en una misma gente. Y los conversos dejaron de estar orgullosos de su condición cuando llegaron las horas crueles de la persecución inquisitorial y de la limpieza de sangre.

El problema psíquico de los conversos es mucho más complejo de lo que Castro supone. Se entrecruzan en él muchas corrientes contrapuestas, algunas no sospechadas por Castro. Los conversos de más baja condición –Montoro, Juan de Valladolid– o los de más áspero carácter –Rodrigo de Cota– escribieron, sí, agrias sátiras sociales. Queda dicho que la sátira social no fué patrimonio de hebreos en los siglos XIV y XV. Pero Castro no ha advertido, además, que la sátira salida de la pluma de algunos conversos fué el equivalente español de la literatura burguesa contemporánea, que alcanzó gran volumen allende el Pirineo y que en Es-

paña no pudo madurar, por el raquitismo de nuestra burguesía y por el triunfo, incluso en las villas y ciudades e incluso entre judíos y conversos, de los ideales de la aristocracia. Ni siquiera puede, pues, caracterizar una "situación vital" la poesía desgarrada de los citados poetas de origen hebreo. Respondió a su postura peculiar en la jerarquía social más que a la desesperada irritación de su espíritu torturado por un complejo de inferioridad racial.

Cuando llegaron las horas crueles para los conversos, se defendieron como pudieron. Muchos lograron salvarse de la gran riada. No pocos fueron hombres de negocios – sirvan de ejemplo Alonso de Benavente y Rodrigo Dueñas, entre otros–, amasaron grandes fortunas, elevaron bellas construcciones, fueron favorecidos por los príncipes –Dueñas llegó a ser nombrado Consejero de Hacienda por Felipe II todavía regente–, y no dejan traslucir ninguna angustia vital en su conducta ni en sus papeles. Algunos fueron consejeros y secretarios de los reyes –Castro, tan acucioso para hallar judíos por doquier, se ha olvidado de Gonzalo Pérez y de Antonio Pérez, muy probablemente de origen hebraico– o fueron confesores o predicadores reales. Otros participaron activamente en el movimiento erasmista y luego en la vida literaria, integraron los primeros cuadros de la Compañía de Jesús, triunfaron en Trento, brillaron en las letras y en las cátedras. Nunca constituyeron sin embargo una minoría espiritual tan ejemplarizadora y de acción tan sutil y decisiva como para poder provocar un cambio en la sensibilidad de Castilla y de España. Y los más ilustres de entre ellos no sufrieron, además, de la acongojada desesperación que Castro les supone padeciendo. ¿Quién podrá demostrar la desesperación acongojada del beato Juan de Ávila, de Laínez, de Santa Teresa, de Jorge de Montemayor y de tantos otros más o menos lejanos descendientes de cristianos nuevos? En las letras españolas del Siglo de Oro no se escucha el eco del cántico desesperado que, según Castro, entonaron los conversos peninsulares de aquella centuria.

Miguel de Servet, que no era en cambio de estirpe hebraica, que a los catorce años salió de España para no volver a ella, que no pudo contagiarse del supuesto sombrío ambiente español que Castro vincula con la angustia judaica, en sus anotaciones a la Geografía de Tolomeo emplea sarcasmos dignos de Quevedo y a veces se deja ganar por un notorio pesimismo.

No, Castro no ha conseguido probar –ni siquiera ha alegado indicios de consideración– que los conversos crearan la ascética sombría, la visión negativa del mundo que asoma en algunos pensadores de la España ba-

rroca. No me juzgo buen conocedor de la vida espiritual de los españoles del siglo XVI. Pero me permito creer que Castro habría debido distinguir de tiempos en la España de esa centuria. Le será imposible comprobar que los españoles de los días de Carlos V y de los primeros años filipinos se hallaron torturados por un pesimismo angustioso y sufrieron una acongojada tristeza. Si se exceptúa, claro está, a algunos erasmistas emigrados que juzgaron con dolorida aunque injusta dureza la ignorancia de sus connacionales; al puñado de conversos mezclados en el movimiento iluminista de los alumbrados —a ellos pertenecía el doctor Cazalla que calificó de víboras a Isabel la Católica y a la emperatriz Isabel— y a aquellos cristianos nuevos a quienes, por sospechosos de propagar la herejía luterana, tocó padecer los primeros rigores inquisitoriales al comenzar la segunda mitad del siglo.

Y me permito también creer que Castro ha abultado sin razón el contraste que quiere establecer entre la serenidad de las letras medievales castellanas y la dramática congoja de la literatura española de los tiempos nuevos. Nadie mejor que él podría alegar multitud de testimonios de la serena vida espiritual de la mayor parte de los escritores hispanos del siglo XVI. No los conozco como él y sin embargo no me sería arduo traerlos a capítulo, como podría hacerlo cualquier mediano conocedor de la literatura española anterior al barroco, y como acaba de hacer, por lo que se refiere a los poetas, Dámaso Alonso.

Será en cambio muy difícil a Castro demostrar que escribieron en estilo desesperado, de supuesta tradición hebrea, los poetas y prosistas españoles de tal época, fueran o no de abolengo judío. ¿Podrá probar la desesperación ante la muerte de Teresa de Ávila que moría porque no moría, la del todavía anónimo autor del soneto "No me mueve mi Dios para quererte", la de Juan de la Cruz, cuya alma buscaba por los oteros al amado, la de fray Luis de León, que anhelaba "libre de esta prisión volar al cielo" —al cielo físico y al cielo metafísico, coincidentes para el arte y las letras de los españoles aunque Castro lo olvide— y la de tantos otros escritores hispanos contemporáneos de los citados?

En prueba de su hipótesis Castro salta por cima del siglo XVI, desde el XV a la época barroca, y cita con frecuencia lo postura negativa y sombría del converso Mateo Alemán, y la del mismo Quevedo, ante el mundo y la vida. El puente que traza así es demasiado largo para ser seguro.

Esa negación del mundo nunca habría sido obligada consecuencia de los sufrimientos y amarguras soportados por los conversos peninsulares. El dolor de sentirse inmersos en una sociedad suspicaz y hostil pudo

provocar cadenas diversas de reacciones anímicas. Pudo derivar en amargura, la amargura en angustia, la angustia en congoja, la congoja en desesperación. Pero, a la par, pudo traducirse en amargura, la amargura en cólera, la cólera en saña, la saña en ímpetu de crítica y aun en ímpetu de acción. Existen ejemplos de esas dos series de reacciones psíquicas en la cadena que pudo provocar el dolor de los conversos peninsulares. La España de Felipe II hubo de enfrentar las dos actitudes y no fué la más peligrosa para ella la que terminaba con la saña que inducía al espionaje y a la acción económica hostil.

Ninguna de las dos –la segunda menos que la primera– concluyen sin embargo, necesariamente, en lo que Castro llama "negación del mundo próximo al total nihilismo". Con esa postura frente a lo terrenal se vincula, a la inversa, la misma actitud de la sociedad española frente a los conversos. Porque aquélla se hallaba sacudida de fervor ultraterreno, encendida de pasión hacia la vida de tejas arriba –Castro ha recordado más de una vez el mote de un escudo castellano: ¡Oh qué mucho lo de allá! ¡Oh qué poco lo de acá!– fué suspicaz y hostil frente a los cristianos nuevos. Por su excitado y casi nihilista desprecio de lo mundanal y su apasionada apetencia de lo celeste, los espió y los apartó de sus cuadros de mando. Desconfiaba de la autenticidad de su catolicismo. Y desconfiaba no sin razón, pues muchas veces había comprobado su fidelidad a sus ritos hebraicos, los había visto participar en los movimientos iniciales de la propagación de nuevas doctrinas religiosas y los había llegado a juzgar peligrosos elementos disolventes de la para ella sagrada unidad de su fe.

Las persecuciones de los conversos, lejos de provocar la negación del mundo, "próximo al total nihilismo", del cristianismo peninsular, fueron en verdad provocadas porque en éste triunfaba esa extraña concepción de la vida. Ganivet ha dicho que Kempis y Proudhon fueron psíquicamente idénticos. La plena renuncia nihilista a lo terreno no fué por tanto singular creación de la mente española, impulsada, por un absurdo mimetismo, a la recepción de la postura negativa de los conversos. La *Imitación de Cristo*, donde culmina la ascesis medieval –confío en que Castro no tendrá a su autor, quienquiera que fuera, por hebreo converso–, traducida al castellano circuló ya por España desde antes de 1493, se reimprimió luego muchas veces, la tradujo de nuevo fray Luis de Granada, en 1536, fué muy del gusto de San Ignacio de Loyola, se leía por los grandes, los doctos y el pueblo, se llevaba en los viajes para su lectura en las posadas y continuó imprimiéndose y difundiéndose por la Penín-

sula con celo fervoroso. Desde los días de Isabel la Católica, ha dicho Bataillon, los españoles fueron profundamente sensibles a la *Imitación de Cristo* y a obras de ambiente e intención pareja, que el mismo Bataillon registra. El catolicismo español, archisensibilizado por su lucha en dos frentes contra islamitas y judíos, recibió la teorética de ese movimiento ascético del ocaso medieval europeo y la cultivó apasionadamente, al mismo tiempo que se dejaba inficcionar de la mística ortodoxa o herética de los moriscos, que proporcionó también a los cristianos viejos, entre los que vivían, una tónica espiritual de vuelo ultraterreno.

Castro olvida, asimismo esta doble realidad: el Renacimiento exaltó la persona humana e impulsó sus posibilidades creadoras, lanzándola por el libre camino de su afirmación individual y dando a la actividad del hombre natural una libertad de desenvolvimiento que le apartó del centro divino de la vida; pero son notas características del Barroco, el contraste entre la dignidad y la miseria de la condición humana y también el pesimismo, la melancolía y el desengaño.

Weissbach escribe: "El sentido optimista del mundo y la conciencia de la libertad de la personalidad autónoma, que tanto pesaron en la vida espiritual y en la cultura del Renacimiento, recibieron rudo golpe con el destino que se abatió sobre Italia, sobre Roma y sobre Europa en la primera mitad del siglo XVI. La voluntad humana y la voluntad de la Iglesia vieron levantarse frente a ellas dificultades y obstáculos en los que se consumían y anulaban...; todo esto produjo profunda conmoción e hizo aparecer en peligro, dentro del mundo católico, la estabilidad de los valores esenciales y tradicionales. Bajo la impresión de aflictivas circunstancias... propagóse una corriente de pesimismo que fué uno de los estímulos más dignos de notarse en la cultura de la segunda mitad del siglo XVI... Es característico para definir el perfil de la época el hecho de que el primero de los dos *Diálogos* de Andrea Gilio de Fabriano (1564), uno de los escritos más famosos y que más influencia tuvo en la Contrarreforma, comience desde el principio con una lamentación sobre la decadencia y la miseria; la dicha y la grandeza del tiempo pasado son opuestos a la infelicidad y la mezquindad del presente. Los sentimientos de resignación, escepticismo, amargura fueron el terreno en el que brotó la semilla de la reforma católica."

El mismo Weisbach ha señalado que en los "Ejercicios" de San Ignacio, antes de llegar a la "Consolatio", había que desterrar todo impulso de alegría, por la humana inclinación al pecado. La meditación de los tormentos infernales debía llegar a una total entrega al paroxismo y al horror.

También se ha destacado cómo la mística de la Contrarreforma llevaba al total apartamiento del mundo y a un pesimismo fundamental sobre todo lo terreno.

Pascal recogió con insistencia la idea del contraste entre la grandeza y la miseria del hombre. "¿Qué viene a ser el hombre en la naturaleza? Una nada en comparación de lo infinito —escribe—, un todo comparado con la nada, un medio entre la nada y el todo." Leibniz señala la *finitud* como el "mal metafísico", afirma Frutos. "Sobre el barroco —añade— gravita la angustia de esta finitud... La aspiración al Infinito se traduce en la concepción cósmica, en la imagen del espacio... Si la concepción del espacio revela e impulsa el orgullo del hombre, la del tiempo lo corrige con su humildad. En función de un horizonte fijo —lo eterno— el hombre siente la inevitable senescencia de sí y de todas las cosas. Fugacidad y eternidad. El hombre se siente a la vez fugaz y eterno y desde la cumbre de su eternidad lamenta lo que en él y en las cosas hay de perecedero."

En esas ideas y sentimientos de la Contrarreforma y del Barroco están los gérmenes de esa angustia vital que lleva a la negación del mundo próxima al total nihilismo que aparece en el alucinado siglo XVII español. Previendo quizás esa objeción, Castro compara las posturas del cristianismo español y del francés del siglo XVII frente a los valores terrenos y procura hacer resaltar las diferencias que los separan. Pero parece olvidar que el contraste entre lo francés y lo español es muy anterior al 1600 e incluso al 1391, en que comenzaron las conversiones en masa de los judíos peninsulares. Él mismo ha señalado la oposición entre la razonada serenidad francesa y el apasionado ímpetu hispánico desde el siglo XI. Los dos cristianismos ultra y cispirenaicos tenían que reflejar, al cabo de los siglos, las diferencias vitales de los dos pueblos.

Y olvida también dos causas que contribuyeron a acentuar tales diferencias. Olvida la prolongación del espíritu medieval a través de la España moderna —prolongación señalada en su día por Menéndez Pidal— y no por obra de los conversos peninsulares, claro está, sino como resultado de la singular estructura funcional de los españoles de nuestro medioevo, fruto de su multisecular pugna con el Islam, a lo que me parece seguro, o de la simbiosis cristiano-islámico, a lo que Castro cree. Y olvida el gigantesco cortocircuito histórico —hablaré después de él pero es bien conocido de los historiadores— provocado por las dos contorsiones que sufrió nuestra historia a partir del descubrimiento de América y de la venida a España de los Austrias; cortocircuito en que ardieron muchas

de las posibles novedades que la marejada de la Modernidad fué arrojando a las playas de Occidente.

Las singularidades de la sensibilidad religiosa y vital del pueblo español durante el Medioevo y esa doble y coincidente conjunción de factores retardatarios, hicieron que la melancolía, el desengaño de la vida, la meditación sobre la miseria y finitud del mundo y del hombre que la Contrarreforma suscitó y que exaltó el Barroco, prendieran en España como fuego en mies seca.

Casi ocho siglos de guerra divinal habían forzado a los peninsulares en su conjunto, y a los castellanos en particular, a sentir con violencia el problema esencial de las relaciones del hombre con la divinidad, desde siempre anclado en la conciencia del *homo hispanus*, y habían agudizado en ellos la celosa consideración de la fugacidad del terrenal caminar del hombre hacia la eternidad, que el cristianismo había suscitado. Los dos sentimientos habían sido generales en la Edad Media, pero quedan demostradas antes: su hipertrofia, su vivacidad y su perdurabilidad al sur del Pirineo, y también sus extrañas proyecciones históricas.

He destacado asimismo la fecundidad de la cópula entre la tierra y la historia hispanas; entre una tierra pobre, madrastra más que madre de millones de españoles, a los que forzaba a la vida desarraigada, germen de la picaresca, y destacaré luego el triunfo de un peculiar equilibrio del poder, la riqueza y el trabajo, incompatible con el aburguesamiento de la sociedad y que también conducía a la vida apicarada.

Y es notoria la exaltación del hombre entero que había llegado a ser el español tras su larga historia a contrapelo, en pugna con un destino adverso sobre un suelo áspero y obligado a una arriscada existencia.

En ningún país de Occidente podían arraigar, florecer, madurar y frutear, como en España, los sentimientos con que la Contrarreforma enfrentó el espíritu de optimista libertad creacional de la persona humana característico del Renacimiento. Esos sentimientos peculiares de la Contrarreforma que hipertrofió el Barroco, no pudieron triunfar en Italia, cuna de las nuevas formas de vida renaciente, ni en Francia, en acelerada fermentación aburguesada y racionalista, de igual modo que triunfaron en una España, transida de medievalismo. En una España que ni siquiera en el arte y en las letras se dejó fácilmente fecundar por las corrientes espirituales del Renacimiento, según han señalado Lafuente Ferrari y Blecua; y en la cual la misma aspereza de la vida inclinaba el ánimo hacia la consideración de la miseria del reptar terreno del hombre.

Castro no ha dedicado apenas atención a la intensidad y profundidad

del sentimiento estoico en España. Es posible rastrear sus primeros brotes peninsulares antes de la invasión muslim y su perduración entre los cristianos septentrionales e incluso entre los hispano-musulmanes. En el siglo XIV empieza a acentuarse la influencia senequista en el pensamiento español; durante el siglo XV el "descubrimiento" de Séneca produjo una vigorosa corriente de atención hacia su doctrina estoica en los círculos eruditos e intelectuales de Cataluña y de Castilla. Montoliu ha estudiado el reflejo de esa doctrina en los escritores y en los estudiosos de ambos pueblos, a lo largo de esa centuria; en Ausias March, especialmente. Las ideas sobre la vanidad y fugacidad de la vida, sobre el rodar de la fortuna, sobre el menosprecio de honores y riquezas, sobre el dolor y la miseria del existir humano... que Castro enraiza en la supuesta angustia de los conversos del siglo XV, tienen clara estirpe senequista.

Muchas y muy eruditas y muy agudas páginas ha dedicado también Montoliu a estudiar el estoicismo en las letras españolas de los siglos XVI y XVII. La disociación realizada por los nuevos estoicos entre la metafísica y la moral estoicas, para evitar el choque entre estoicismo y cristianismo, favoreció la recepción del pensamiento ético de los viejos estoicos, de Séneca y de Epitecto sobre todo, por los humanistas de orientación cristiana y singularmente por los peninsulares. La difusión del erasmismo entre nosotros contribuyó al arraigo de la doctrina estoica en la Península. Apenas ningún escritor español de los siglos XVI y XVII deja de mostrar huellas claras de ese neoestoicismo renaciente. Penetra su influencia hasta la picaresca y triunfa especialmente en Quevedo y en Gracián. Entre las ideas estoicas que saturan la sensibilidad hispana de esos dos siglos figuran siempre: la dual consideración de la dignidad y la miseria de la condición humana, el desdén por los halagos del existir terreno, la atracción de la soledad y la huida del mundo, la caducidad e ilusión del sueño de la vida, la amargura y el pesimismo que sólo el sosiego moral mitiga... es decir: la mayor parte de los pensamientos que Castro supone hijos de la angustia vital de los conversos, de unos conversos que tenían ya de una a dos centurias de cristianismo a comienzos del siglo XVII y que no eran ya perseguidos.

El atavismo cristiano y estoico de los hispanos, la coincidencia de las dos corrientes espirituales: de la Contrarreforma, hipertrofiada en el Barroco, y del neoestoicismo, en buena parte de raíz senequista, y la misma proyección sobre ellas de la estructura social y económica de España y de la gran crisis nacional, hubieron de acentuar ese trágico sentimiento de la vida de los peninsulares, que en vano quiere Castro vincular con la con-

goja de unos conversos, cuya misma estirpe hebraica resultaba ya incierta muchas veces y que sólo merecía a la sazón inocuas burlas; recordemos algunos versos de Lope y de Quevedo contra Góngora.

A la exaltación casi nihilista de sentimientos que nunca habían perdido vigencia entre nosotros y a los que la Contrarreforma y el Barroco y el neoestoicismo senequista daban nuevo vigor, hubieron de contribuir también las singularidades temperamentales de algunos españoles extrañamente dotados para la recepción y transformación de la nueva —y vieja— concepción del mundo y de la vida. Otra vez olvida Castro al hombre de carne y hueso que hay detrás de cada escritor.

Mateo Alemán fué casi tan pícaro como el pícaro Guzmán de Alfarache al que dió vida. Millares y millares de nietos de conversos llevaron una existencia regular y a veces placentera hacia la misma época en que él andaba a salto de mata por los campos de la auténtica vida picaresca. ¿Fué como fué por su lejana ascendencia hebraica o por su singular temperamento? Pues otro tanto cabe concluir sobre lo sombrío y negativo de sus páginas. Arrastró una existencia áspera y miserable. Padeció hambre y prisiones. Perteneció a la casta de los desesperados que buscaron refugio en América. Cristiano nuevo o viejo, la misma personal condición que le empujó hacia su apicarado, duro, amargo y torturado vivir habría debido obligarle a mojar la pluma en las negruras nihilistas del desánimo y la angustia.

Y olvida al hombre excepcional psíquica y físicamente que fué Quevedo. Dámaso Alonso acaba de hablar de la angustia de su alma; y la potencia de su genio no alcanza a ocultar su humor atrabiliario. Para explicarse su postura vital y espiritual no cabe desdeñar su desgraciada estampa humana, y es preciso adentrarse en los más íntimos secretos del singular equilibrio que en él alcanzó la trinidad de fuerzas anímicas cuya combinación dirige la historia de cada hombre a lo largo de su inevitable encadenamiento a sus circunstancias y a través de las continuas tormentas del azar. Me parece seguro que las singularidades psicofísicas de Quevedo, al provocar una ingrata y perdurable batalla interior y un áspero duelo con el mundo en torno, tuvieron más parte en su estilo de vida y en sus proyecciones literarias nihilistas que la increíble recepción por Quevedo de la supuesta amarga desesperación de los escritores conversos de la España del siglo XVI.

"El sentimiento y la creencia de hallarse viviendo el hombre entre incertidumbres y fantasmagorías", que, según Castro, "se extendieron como grama por el suelo espiritual de Iberia", son juzgadas por él como resul-

tado de la angustiada desesperación ascético-picaresca de los conversos. Pero es el caso que a lo largo y a lo ancho de su obra Castro las ha juzgado fruto del contacto de las ideas islámicas sobre lo incierto y cambiante de todo en la vida; recordemos su explicación del "Buen Amor" del Arcipreste y hasta del sentido íntimo del "Quijote".

Ninguna de las dos explicaciones es aceptable pero lo que aquí nos importa es destacar la contradicción que las enfrenta. Ambas contradicen a su vez otra tercera explicación de Castro de la torturada angustia de los españoles.

En *Lo hispánico y el erasmismo*, cuando todavía tenía bien asentadas las plantas en el suelo de los hechos históricos y no había levantado vuelo para remontar a las nubes movedizas de las atrevidas conjeturas, Castro escribió estas palabras: "Adoptando una visión fragmentaria de la historia, pudiera sostenerse también que la novela picaresca debe mucho al hecho de pertenecer Mateo Alemán a una familia de conversos, y que de esa circunstancia mana la savia amarga de todos los rencores y esquinamientos que rezuman de las páginas del *Guzmán de Alfarache*. Cabría por lo demás la suposición que el desconocido autor del *Lazarillo* fuera un converso. Mas me temo que procediendo así, a fuerza de querer explicar lógicamente la historia, explicaríamos a la vez poco y demasiado. ¿Iban a ser entonces directa o indirectamente reflejos de semitismo atormentado tantas manifestaciones capitales de la espiritualidad y del arte españoles? Quevedo no era ningún converso y poseyó un alma 'picaresca' negativamente utópica, en grado agudísimo. Tampoco sabríamos cómo habérnosla con la remansada tradición del 'sosiego', del 'desengaño', de la huida del mundo y de la busca de soledad, formas todas de adentramiento, de llamada interior, tan características del genio hispano. ¿Iba a ser todo ello influjo indirecto o remoto de un larvado semitismo? No lo creo, porque lo esencial aquí es que hallamos rasgos semejantes con anterioridad a que el converso fuese un problema para él y para la sociedad y después, cuando ya no existen conversos sino en el pensar de los historiadores. La huida del mundo, la incapacidad para triturar racionalmente al mundo, ocurre en la Edad Media y en la época presente."

Castro acertaba en 1942, después se ha dejado ganar de un *in crescendo* semitizante "aceptando una visión fragmentaria de la historia" como él mismo declara; y a fuerza de querer explicarla lógicamente ha explicado a la vez poco y demasiado. Porque esa angustia, esa amargura, ese desengaño son en España anteriores a los conversos. Se hipertrofian cuando empieza a perder actualidad y virulencia el problema de los "ma-

rranos" en España, coincidiendo con la exaltación barroca de la Contrarreforma. Y aparecen no sólo en las letras sino en el arte. La mayor parte de los pintores españoles de fines del siglo XVI y del siglo XVII —sobre todo Morales, Ribera, Ribalta y Valdés Leal— y los imagineros castellanos y andaluces pueden servir de testigos de tal afirmación. Y con ellos el barroquismo —angustia arquitectónica—, en que ha caído espontáneamente con frecuencia la arquitectura hispana de todas las épocas. ¿Quién sino Castro se decidirá a suponer resultado de la supuesta desesperada angustia hebraica todas esas creaciones literarias y artísticas hispanas?

En *Lo hispánico y el erasmismo*, Castro escribió también: "La historia de lo hispánico reposa sobre un no estar en sí mismo, en procurar el más allá geográfico o espiritual, sea como tierra de promisión, sea como un sistema espiritual que nimbe su alma y que se espera venga de cualquier lejanía. Cuando el español huelga en su tarea de conquistarse horizontes, su vida, no interesada en el diálogo con la naturaleza, ni en su conquista, cae en laxitud, en amargura y desengaño (novela picaresca o literatura ascética)... El hispano no tiene, pues, sino dos salidas: o vivir sin vivir en sí (empresas grandiosas, ilusionismo religioso, fiebre de oro, el teatro del siglo XVII, el arbitrismo contemporáneo, la exaltación barroca); o el triste despertar frente a la realidad inexorable, el desengaño, la huida del mundo (ascética, novela picaresca, quietismo)".

Esta primera teoría, en que no desempeña ningún papel la supuesta torturada angustia vital de los conversos en la novela picaresca ni en la literatura ascética, está mucho más cerca de la verdad histórica que las otras dos tesis postreras en las que vincula los mismos fenómenos históricos con la herencia islámica y con la herencia hebraica de los hispanos del siglo XVI. Antes de la aparición de *Lo islámico y el erasmismo* he sostenido muchas veces una tesis "activista" no muy alejada de la que Castro defendió en tal estudio. En febrero de 1938 me oyeron enunciarla en La Habana centenares de oyentes. La desarrollaré luego. Baste por ahora con señalar que la triple contradicción registrada, difícil de explicar, resta fe al lector más propicio a seguir a Castro en sus afirmaciones sobre las consecuencias de la sensibilidad de los cristianos nuevos en la vida psíquica de los peninsulares.

Promete ahora Castro demostrar que la novela y el drama modernos se enlazan genéticamente con lo que llama, con frase unamuniana, "el sentimiento trágico de la vida". Donde no hubo sentimiento trágico de la vida —Italia— no hubo tampoco novela ni drama. Suspendamos el juicio hasta leer el estudio que anuncia y las críticas de los historiadores de

la literatura. Ojalá que al redactarlo triunfe en él su claridad de visión sobre su apasionada vehemencia.

Una sugestión deseo hacerle y a cuantos se enfrenten con el tema. Llamo su atención sobre las posibles conexiones genéticas del drama con la rudeza, dureza, acritud y violencia de la existencia humana en la Península y singularmente en Castilla durante el medioevo. Y de la novela, tan enraizada en la desarraigada vida apicarada de los castellanos sobre todo, con la ausencia de burguesía y de espíritu burgués entre nosotros. Hace muchos años que vengo señalando la gravedad de los corolarios de esta falla de nuestra vida pretérita. Entre sus consecuencias sociales he registrado la autenticidad histórica del pícaro español y entre sus consecuencias literarias la novela picaresca, usando estas palabras en su más amplio sentido. Como no cuajó o como no pudo cuajar en Castilla el espíritu burgués frente al espíritu heroico y caballeresco, en un violentísimo claroscuro, sin transiciones ni matices, se irguió lo plebeyo, lo desarraigado, lo bellaco, lo pícaro. Y ese contraste brusco, tremendo, agudísimo, hubo de reflejarse en la vida literaria como se reflejaba en la vida real.

Hace poco he leído que Montolíu coincide ahora con las ideas que he expuesto más de una vez "viva voce". Señala Montolíu la ausencia o la debilidad de la picaresca vital y literaria en la aburguesada Cataluña. Su aguda observación respalda nuestra opinión común. Y contradice el enlace de la sensibilidad de los españoles del Siglo de Oro con la amargura y angustia de los conversos peninsulares. Porque los hubo y en gran número en Cataluña y sin embargo no hallamos en ella huellas claras de los sentimientos que culminaron en la picaresca castellana.

He afirmado antes, y he de probar después, que el pícaro fué el natural resultado de la algebraica ecuación que unió en Castilla —en todas las Castillas: la Vieja, la Nueva y la Novísima— el poder, la riqueza y el servicio. ¿Habría podido nacer el pícaro, que no fué puro ente de ficción, y con él la picaresca, que no creó sus tipos de la nada, en un país distinto del nuestro? ¿En un pueblo que hubiese conocido una vida económica desarrollada? ¿Donde no hubiese existido una distensión total entre los poderosos y las masas desheredadas de la fortuna? ¿Donde el haz y el envés de la vida social no hubiesen ofrecido tan violento contraste como el sur del Pirineo? ¿Donde el espíritu burgués hubiese abierto un paréntesis entre el dinamismo guerrero de los unos y la falta de dimensión heroica de los otros? ¿Habría habido pícaros y picaresca en un pueblo aburguesado o en trance de aburguesamiento?

Es difícil meter en un saco al pícaro y al burgés gentilhombre o al

pícaro y al mercader de Venecia. ¿Nació la picaresca a la vida de las letras porque en la España sin burguesía faltó el paragolpes intermedio de una clase industrial y mercantil de arraigo y de empuje, que pudiera brindar cauces de futuro a las gentes de baja condición? ¿Porque no hubo entre nosotros una conciencia burguesa capaz de ofrecer un ideal de vida diferente del heroico y de su reverso apicarado?

Me parece posible contestar afirmativamente a esta pedrea de preguntas. La España sin burguesía no renunció a la *aurea mediocritas* para despegarse estoicamente de la vida material. No pudo elegir. Hubo de decidirse entre César o nada. Ha dicho Guillermo de Torre que la novela picaresca fué premonitoria de la decadencia española. Yo diría que constituyó la exteriorización literaria de uno de los graves contrastes sociales que provocaron la crisis hispana.

Problema distinto es el de la incrustación en la picaresca del sermoneo moral y de su inundación por el sentimiento trágico de la vida. A la culminación de ambos procesos y a su triunfo en las letras españolas contribuyeron, quizá, dos posturas humanas singulares, enmarcadas en la atmósfera espiritual de su tiempo: la defensiva de Mateo Alemán y la ofensiva de Quevedo.

La presión del nuevo sentido de la vida que el triunfo de la Reforma católica en España había provocado, acentuado durante el largo reinado de Felipe II, tal vez movió a Mateo Alemán a protegerse y a proteger su sospechosa mercancía picaresca con la sombría y rigurosa prédica moral que aplasta el novelesco relato de la apicarada vida de Guzmán de Alfarache. Rara casualidad que no publicara su obra hasta algunos meses después de la muerte del rey del Escorial, cuando contaba ya cincuenta y dos años de edad. La fortuna le había sido esquiva y el destino le había golpeado. No podemos suponerle exultante de euforia y de optimismo. Por su existir a salto de mata y por su hebraísmo racial tenía el tejado de vidrio. ¿Es inverosímil suponer que el sermoneo moral y el sentimiento trágico de la vida con que Mateo Alemán nos abruma deban mucho a una consciente postura defensiva de un hombre amargado y temeroso?

Quevedo no se cubre, ataca. Hijo de un "criado de Su Majestad", señor de la Torre de Juan Abad, amigado con grandes figuras políticas de su época y capaz de pisar firme en la vida cortesana, aunque no pudiera hacerlo a su grado en el suelo de la corte, más que defenderse, acometió. De humor atrabiliario, por nativa condición agudo e implacable crítico y pronto también golpeado por los hados adversos, cuanto más hondo miraba y veía en el mundo en torno, más crecían su exaltación temperamental, su

acritud y su amargura, y más se sentía empujado a ver sombríamente la vida de tejas abajo. La contemplación de las lacras de la sociedad española de su tiempo llega a irritarle. Avanza del sarcasmo al escarnio. Abandona la daga por la maza. Se burla con hiriente saña de todo y de todos. Se burla de los hombres –ninguna dignidad, clase, profesión, oficio... escapó a sus terribles golpes; y del hombre–, del valor, del honor, del ideal caballeresco, de las pías esperanzas... Y una mezcla de indignación y de tristeza, que no logra verter por cauces estoicos, le lleva a veces a mojar la pluma en venenosa tinta y a escribir las que han sido llamadas tétricas agudezas; como le empuja otras a revolver con sombría fruición en lo más sucio y maloliente del vivir humano y a complacerse en ello.

Mas, si no creo aventurado relacionar las singulares herencias temperamentales de Mateo Alemán y de Quevedo y sus dispares pero dramáticas existencias con la culminación del sentido trágico de la vida en la picaresca y aun en las letras españolas, no me parece lícito atribuirles la creación *ex nihilo* de esa inclinación espiritual y literaria de los peninsulares. No cabe negar la vinculación de sus dos posturas, y del doble proceso a cuya culminación contribuyeron, con el rumbo que marcó a la contextura vital española, y con ella a la vida literaria y artística hispana, la dimensión espiritual de la Reforma y del Barroco.

Aunque los judíos no hubieran jamás pisado la Península y aunque hubiesen gozado en ella de la máxima tolerancia y de la libertad máxima, los españoles de la Contrarreforma y del Barroco se habrían sentido torturados por la misma melancolía, por el mismo desprecio hacia la existencia cisceleste, por el mismo extremoso celo frente al problema esencial de la salvación eterna, por la misma inclinación al desengaño, al desdén de la vida en el mundo. El sentimiento trágico de la vida padecido por los hispanos a través de la historia no debe nada a los judíos. Ese sentimiento no coincide con la angustia unamunesca ante su íntima e infecunda batalla por creer en la inmortalidad del alma. Los españoles no vacilaron ni lucharon; creyeron con fe firme. Lo trágico de su sentimiento de la vida estribó en las proyecciones sobre la vida misma de todos y sobre la de cada uno –sobre la vida individual y sobre la vida colectiva– de esa férvida y acendrada fe en la existencia ultraterrena. Su inquietud ante ese perdurable más allá suscitó entre ellos una aguda zozobra frente al torturante problema de la salvación del alma tras la muerte. Del rey abajo los de más aguda sensibilidad religiosa llegaron a sentirse responsables de la condenación de los cristianos todos. Su ansiedad ante los peligros que se alzaban en el caminar cisceleste hacia la vida postrimera y

las miserias del vivir diario, les movieron a mirar el mundo con desdén, a veces nihilista. Ora les hicieron huir desengañados de la vida terrenal, tan llena de asechanzas, injusticias, dolores y pecados. Ora les lanzaron a la áspera crítica de esa tan torpe vida; crítica a veces proyectada en tétricos sarcasmos. Y trazaron duro camino a su destino histórico, al consagrar sus energías espirituales y vitales en extrañas aventuras al margen del humano reptar por las sendas de la tierra.

Ese sentimiento trágico de la vida tuvo proyecciones de mucha mayor trascendencia que las literarias por Castro señaladas. ¿Podrá negarse que entró por mucho como factor dinámico de nuestras empresas americanas y europeas? ¿No llena las vidas de los aventureros, de los capitanes y aun de los grandes caudillos hispanos? La angustiada *meditatio mortis* de Carlos V —otra proyección del sentimiento trágico de la vida— se interfirió a veces desdichadamente en el curso de la historia española. Veo el sentimiento trágico de la vida moviendo los hilos de la política filipina. Extraña paradoja sería suponer al emperador, al duque de Alba y a Felipe II sacudidos por fuerzas espirituales nacidas de la desesperada angustia de los judíos españoles convertidos al cristianismo. A tales absurdos llega el desesperado cabalgar tras la estrella fugaz de una turbadora pero inane teoría.

3. *Del neurótico Abu 'Amir al impetuoso Don Juan*

Don Juan y Don Quijote son las grandes figuras que España ha dado a la literatura universal. Con Hamlet y Fausto constituyen los cuatro grandes —perdón por haberme dejado contagiar de una jerga periodística muy al uso hoy— de la literatura occidental. Se ha meditado, se ha discutido y se ha escrito mucho, muchísimo sobre Don Juan. En la selva de la crítica donjuanesca no se había oído hasta ahora ninguna voz disidente que negase la españolía estricta del Burlador. Ha surgido un heresiarca. Don Juan sería de estirpe arábiga. La afirmación choca con las generalizadas imágenes del amor entre los islamitas y entre los españoles. ¿Nos hallamos ante un error general de perspectiva histórica? ¿Se han engañado cuantos han hecho nacer a Don Juan de la entraña de lo hispano? ¿Debemos renunciar a la vieja tesis? ¿O la disidencia teorética se apoya en un irrefrenable prurito de novedad y en un desorbitado celo de converso a la nueva fe en la prodigiosa acción de lo islámico en la fragua de lo español?

89. – Entre la multitud de prelados hispanos que fueron políticos y capitanes ninguno alcanzó las dimensiones universales que el Cardenal Gil de Albornoz. Arzobispo de Toledo, asistió a la batalla del Salado. Exilado reinando Pedro el Cruel, reconquistó para los Papas los Estados de la Iglesia y los gobernó y organizó. Encarceló al apicarado Arcipreste de Hita. Y fundó, en Bolonia, un colegio para que los españoles se ilustrasen. Descansa en la catedral toledana.

90. — Con estos primeros Trastamaras, el bastardo fratricida de Montiel, Enrique II (1369-1379) y su hijo Juan I (1379-1390), el poder de la realeza castellana cae en el bache más profundo de su historia: Medra fabulosamente la nobleza, fracasa en Aljubarrota la unión con Portugal y se paraliza la Reconquista. Juan I hubo de buscar como sus abuelos el apoyo de las Cortes. (De una tabla atribuída a Serra. Colección Román. Zaragoza.)

"Sólo la literatura árabe y luego la española —escribe Castro— han poseído medios 'apercipientes' para convertir en formas de arte la vulgaridad de amar muchas mujeres y hastiarse pronto de ellas. El árabe y el español islamizado percibieron en ese hecho un ejemplo más que corroboraba su convicción de que el mundo, por unos u otros motivos, era un desfile de aspectos pasajeros y engañosos."

"El donjuanismo artístico (los intentos de 'biologizar' a don Juan son una ingenuidad sin trascendencia) entró en la literatura para animar la creencia de que cualquier aspecto de la realidad se desvanece al ir a apoyar sobre él un afán volitivo; es un espejismo."

Para llegar a tal afirmación parte de sus ideas —las he contradicho antes— sobre el hipotético caminar del musulmán por entre un mundo aparencial y huidizo y sobre la hipotética postura del español frente a un mundo evanescente, contra el que se daba de bruces de continuo. Y parte también de otro supuesto improbado: la aparición del donjuanismo en la literatura arábigo-hispana. Lo infundado de sus premisas básicas echa por tierra su seductora tesis.

Me he ocupado de los dos primeros temas al estudiar al Arcipreste. Pero deseo repetir aquí que *El Collar de la Paloma* atestigua de modo rotundo cómo los islamitas andaluces avanzaban por la vida con los ojos bien abiertos al nada oscilante mundo en torno. Son cálida y profundamente humanos los sentimientos que les atribuye Ibn Hazm. Y esos hombres de carne y hueso caminaban por entre una atmósfera lúcida y transparente, sin que se les desvaneciera la realidad al apoyar sobre ella su afán volitivo y cumpliendo sus deseos —sus a las veces torpísimos deseos— con satisfacción tan placentera que no podían juzgar a la vida como un desfile de aspectos engañosos. Y quiero repetir también que sólo para los ascetas y místicos peninsulares fué el mundo un puro engaño. Castro no ha probado que el español se diera "continuamente de bruces con el mundo evanescente que su ineludible historia le había legado" y le va a ser muy difícil demostrarlo de modo ceñido y puntual; si desnuda el tema de retórica y se decide a traer a capítulo un número preciso de testimonios claros, indiscutibles, firmes que puedan ganar la convicción de sus lectores.

Le invito además a registrar pruebas concretas del donjuanismo literario de los islamitas de Al-Ándalus. Es inválido su alegato de *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm, porque su autor fué un occidental, un español cultural pero no vitalmente arabizado, y porque su obra es un tratado psicológico del amor en el que, sólo al socaire del tema central y como

ejemplo de sus finos análisis, como muchos casos de amores diferentes —incluso junto a frecuentes casos de homosexualidad— se alega el caso histórico de Abu 'Amir Muhammad Ibn 'Amir, al que Castro califica de proto-Don Juan. Ni Abu 'Amir fué el primer hombre que en la literatura amó a muchas mujeres, ni fueron los otros hombres que aparecen en *El Collar de la Paloma* los primeros que literariamente padecieron sus pasiones y sus vicios.

"El hastío es una de las cualidades innatas en el hombre — escribe Ibn Hazm. Al que tiene la desdicha de padecerlo le suele acontecer que no tiene ningún amigo sincero ni ninguna verdadera amistad; no puede guardar ningún concierto ni mostrar constancia en la afección, ni conceder mucho tiempo sus favores a un mismo amante; nadie puede fiarse de sus amores, ni de sus odios...

"Nunca vi a nadie de quien esta condición se hubiese apoderado como de Abu 'Amir Muhammad Ibn 'Amir (¡Dios lo haya perdonado!). Si alguien me contase ahora parte de lo que yo sé de él, no lo creería.

"Las gentes de este carácter son las criaturas más prontas en enamorarse, pero las de menor fijeza en sus afectos y en sus aversiones, pues, viceversa, su apartamiento del amor es tanto como su celeridad en concebirlo. Nunca te ocupes de un inconstante ni ocupes con él tu ánimo, ni concibas esperanza en su lealtad..."

"Ese Abu 'Amir, de quien venimos hablando, en cuanto veía una esclava, no podía contener su impaciencia y se sentía acometido por un desasosiego y una tristeza tales, que estaban a punto de acabar con él, hasta que la poseía, aunque para lograrlo se interpusieran setos de espinoso tragacanto; pero, en cuanto estaba cierto de que era suya, el amor se tornaba esquivez y la pasión desvío; la desazón que le llevaba a ella en desazón por apartarse de ella; la tendencia por llegar a ella en tendencia por desprenderse de ella y acababa vendiéndola por el precio más vil. Tal era su costumbre y en cosas como las mencionadas malgastó enormes sumas de decenas de miles de dinares. A pesar de ello era (¡Dios le haya perdonado!) hombre letrado, avisado, agudo, hábil, dulce, ardiente, dotado de gran distinción, alto linaje y vasto poder.

"La hermosura de su rostro y la perfección de su figura desafiaban toda ponderación, pues la imaginación era incapaz de dar la más pequeña idea de ellas y nadie alcanzaría a describirlas. Sólo por verlo las calles se despoblaban de transeúntes, pues todos se encaminaban adrede a cruzar frente a la puerta de su casa...

"Por su amor murieron varias esclavas que tenían puestos en él sus

pensamientos y habían sido criadas para él, pues habiéndolas defraudado en sus esperanzas fueron presa de la extenuación y la soledad acabó con ellas. Yo conocí a una llamada 'Afra y me acuerdo que no podía ocultar su amor, dondequiera que se hallaba, y que jamás se enjugaban sus lágrimas.

"Él mismo (¡Dios lo haya perdonado!) me decía hablando de sí, que sentía tedio de su propio nombre, para no hablar de otras cosas. De amigo cambió muchas veces en su vida, a pesar de que no fué larga. Cambiaba asimismo y a menudo de atuendo como un camaleón: unas veces vestía ropas de rey; otras, iba ataviado como un bandolero:

"Sobre este asunto he dicho:
No esperes nada del inconstante
Con el inconstante no se puede contar
Deja el amor del inconstante
Es un préstamo que hay que devolver."

Si hubieran acertado quienes vieron en ese Abu 'Amir Muhammad Ibn 'Amir a Almanzor, que así se llamaba en verdad, cabría preguntar ¿qué podría unir a Don Juan con ese hombre de estado cordobés? En Don Juan primaba el amor sobre todo deber y sobre cualquier otra pasión, en Almanzor triunfaba el desenfrenado anhelo de mando y a él consagró su existencia. La mujer llenaba la vida de Don Juan, la mujer era un accidente en la de Ibn Abi 'Amir. Don Juan se aburría cuando no amaba; el dictador de Al-Ándalus gozaba de sus esclavas en los fugaces intervalos de su formidable actividad.

Pero el inconstante y veleidoso aristócrata a quien alude Ibn Hazm no pudo ser Almanzor, pues a su muerte, en 1002, tenía ocho años el autor de *El Collar de la Paloma* y no pudo, por tanto, recibir confidencias del valeroso y afortunado capitán. No lo fué tampoco un hijo del hijo y sucesor de Almanzor en el gobierno de Al-Ándalus, como quieren Lévi-Provençal y García Gómez; lo he demostrado al dar noticia de la traducción castellana del libro de Ibn Hazm. Hubo de ser otro miembro de la poderosa familia amirí; pero quienquiera que fuera no puede ser vinculado genéticamente con el Burlador, es decir, con el auténtico Don Juan.

No soy tan osado como para intentar un nuevo análisis psicológico de Don Juan, sobre el que tantos han disparado toda la artillería de su inteligencia o de su fantasía. Pero me atrevo a preguntar si cabe tener al Burlador como un displicente caballero, enfermo de hastío, dulce, triste, tan cargado de tedio que llegaba a sentirlo de su nombre, voluble hasta no poder conservar mucho tiempo un mismo amigo y hasta no

poder guardar ningún concierto, y tan inquieto y tan desazonado que tuviese precisión de cambiar de atuendo con frecuencia para vestir ora de rey ora de bandolero. Don Juan, que es ímpetu, si es algo, no puede parangonarse con ese dulce y veleidoso neurótico, enfermo de la voluntad que fué el hermoso amigo de Ibn Hazm.

Acudían las gentes a admirar su hermosura —no sabemos si muy masculina o un poco feminoide—; Don Juan suscitaba admiración —mezclada de temor— por sus hazañas. Su irresistible seducción, doblada de astucias y de engaños, permitía a Don Juan ganar el corazón de las mujeres y gozarlas; Abu 'Amir renovaba su harén por obra de su poder y de su plata. Don Juan jugaba su vida al azar en cada una de sus aventuras; el gran señor amirí compraba y vendía mujeres sin arriesgar un pelo del cabello. Don Juan enfrentaba con ímpetu parejo desde la pescadora a la princesa; el amigo de Ibn Hazm se movía entre esclavas, algunas criadas para él. Don Juan no abandonaba por tedio o por hastío a la mujer gozada, su ímpetu vital, la precisión de esquivar rencores o venganzas o la inquietud aventurera de su vida le forzaban a buscar nuevos amores; Abu 'Amir llevaba una existencia sedentaria, no podía sentirse amenazado pues no burlaba, adquiría mujeres, y en cuanto estaba cierto de que era suya la esclava apetecida —Ibn Hazm no dice siquiera que después de gozarla— cambiaba en desvío su deseo. Don Juan no llegaba a enamorarse, satisfacía su apetito sensual y sus triunfos exaltaban su orgullo; Abu 'Amir se dejaba vencer por el amor y ganar por la tristeza, si no lograba pronto adquirir la esclava que había conseguido seducirle. Don Juan conquistaba, era Abu 'Amir el conquistado.

¿Qué puede unir al Burlador, que lucha y vence en la libertad azarosa del combate amoroso —Castro olvida esa condición esencial del donjuanismo a las claras contrapuesta al sultanismo— con el aristócrata hispano-musulmán que se encapricha por una bella esclava, la adquiere a precio de oro, la enclaustra en su serrallo y la enajena cuando le desplace? ¿Qué puede unir, insisto, al conquistador Don Juan por quien suspiran las mujeres que su audacia y su labia ha logrado seducir, con el conquistado Abu 'Amir, por cuya belleza física lloran sus vencedoras cuando su aguda neurosis le obliga a huir de ellas?

El haber amado a muchas mujeres —la belleza de Abu 'Amir y una frase sibilina de Ibn Hazm sobre las confidencias de su amigo permiten dudar de su propia masculinidad— no fuerza a ver en el pariente de Almanzor a un auténtico proto-Don Juan. ¿No había mucho de femenino en sus caprichosas veleidades? Cabría ver precursores de Don Juan con

más razón que en Abu 'Amir en la mayor parte de los soberanos y grandes señores musulmanes españoles, si cupiera confundir el sultanismo y el donjuanismo y si la concepción y la práctica del amor en el Islam no fueran poco compatibles con el auténtico vivir del Burlador, cuyo nombre bastaría para negar la vinculación ideada por el autor de *España en su historia.*

De Abu 'Amir y de todos los Abu 'Amir andaluces –nada provoca más el hastío y el gusto por el cambio de manjares que su gran abundancia y lo fácil de su gozo– puede sí derivar el sultanismo, con abundante tradición vital e histórica en España y fuera de España, tradición que culmina en Don Pedro el Cruel y en los Luises de Francia. El sultanismo, que hace desfilar por el tálamo regio muchas mujeres diferentes, no seducidas por los reyes por artes donjuanescas sino, como en las cortes islamitas, ganadas para ellos por su poder o por su dinero.

El sultanismo naturalmente no fué sólo gustado por los reyes, lo fué también por los grandes señores. Puede alegarse el caso de don Gutierre de Sotomayor, Maestre de Alcántara (1400-1453). Por su biografía –de Muñoz de San Pedro– conocemos su colosal riqueza y lo bien poblado de su harén. Un harén disperso por diversas poblaciones, incluídas, o no, en el señorío de su Maestrazgo. Cuarenta de sus amantes le dieron descendencia. En Villanueva de la Serena había cinco muchachas "protegidas" por el Maestre; en Zalamea, cuatro; en Alcántara, tres; en Campanario, Brozas y Puebla de Alcocer, dos en cada pueblo; en Valencia de Alcántara, Castuera, Belalcázar, Cabeza de Buey, Coria y Cáceres, una en cada localidad. Ni este magnífico freire –don Gutierre de Sotomayor había hecho voto de castidad– ni cuantos señores españoles practicaron, como él, el sultanismo poligámico, nada tienen que ver, sin embargo, con el hispano donjuanismo.

Habrá habido, hay y habrá engaños de amor en las sociedades musulmanas, no seré yo quien se atreva a negarlo; Ibn Hazm descubre algunos de la Córdoba califal, y hasta traza el tipo burlesco del marido complaciente que no ha dejado eco sin embargo en la historia literaria hispana. Pero me permito sospechar que esos engaños habrán sido y serán tanto más numerosos cuanto mayor carga de occidentalidad haya sacudido y sacuda a cada pueblo islámico y cuanto mayores hayan sido las dificultades que dentro de ellos padezca cada grupo social para satisfacer el innato ímpetu pasional de los humanos. Por ello, a la inversa que en la España cristiana, los donjuanes islamitas –cuidado con confundir el rapto o el adulterio pasional con el donjuanismo– habrán surgido en la España

muslim con menos frecuencia entre príncipes y magnates, de harenes bien poblados y siempre renovables, que entre quienes debían acudir a la seducción y a la burla para compensar su impecuniosidad o para alcanzar la que era ya en tiempos de Ibn Hazm la más sabrosa de las frutas, la prohibida.

Y claro está que si los burladores auténticos no pudieron ser demasiado numerosos entre los aristócratas muslimes, tampoco pudieron serlo en la literatura hispano-islámica. Porque junto al problema del donjuanismo social está el del donjuanismo literario, y si no es lícito ver en Abu 'Amir a un precursor histórico de los auténticos donjuanes hispanos, tampoco lo es enlazar, con el Don Juan poético de Tirso, esa noticia ejemplarizadora que alega Ibn Hazm en prueba de sus reflexiones sobre el hastío y el tedio en el amor; uno más en la larga serie de relatos recogidos en *El Collar de la Paloma* para apostillar, con testimonios históricos seguros, las diversas manifestaciones de la teorética amorosa de la Córdoba califal sobre la que Ibn Hazm discurría. Y yo no conozco ninguna otra página de la literatura hispano-musulmana que pueda servir para comprobar la realidad del donjuanismo poético islámico del que pudo nacer el donjuanismo literario español.

Abu 'Amir y Don Juan separados por seis siglos, sin parangón humano ni enlace histórico posibles, sólo pueden ser aproximados por el biólogo que halle en ambos una misma necesidad de cambiar de mujer, por la misma debilidad o la misma exuberancia de su potencia sexual. Sólo pueden ser acercados, como cuantos hombres han gozado o sufrido iguales ímpetus pasionales o iguales flaquezas.

Y si del aristócrata homónimo y pariente del gran caudillo y gran hombre de estado que fué Almanzor no pudo nacer el gran amador que fué Don Juan, menos puede enraizar en la tradición hispano-musulmana el libertino sacrílego y desafiante de la divinidad que la leyenda española hace de él. Castro escribe: "La entraña misma de *El Burlador* es incomprensible sin tener presente una estructura de vida en la cual los 'aspectos' de lo humano se enfrentan con los divinos." Suscribo sus palabras en cuanto, pese a su propósito, registran la realidad de una contradicción y de un alzarse del hombre contra la Providencia, imposible en el Islam y sólo concebible bajo la cúpula de una creencia basada en el libre albedrío.

En *El Collar de la Paloma* refiere Ibn Hazm que un cordobés amigo suyo, 'Ubaya Allah ibn Yahya, conocido por Ibn al-Chaziri, que había sucumbido a una pasión nefanda y que para satisfacerla había consentido en exponer a todos los riesgos a las mujeres de su harén, acudía a

la Mezquita Aljama a pedir a Alá que retirara de él su protección, naturalmente a fin de conseguir el logro de sus pecaminosos apetitos. ¿Se concibe a ningún enamorado hispano-cristiano acudiendo reverente a solicitar de la Divinidad que le deje de su mano para dar rienda suelta a su pasión? Ningún español torturado por el deseo se ha cuidado jamás de procurar el consentimiento del Altísimo para satisfacerlo; ha procurado gozar de la mujer apetecida por cualquier camino, aun enfrentando la cólera celeste. Usando y abusando de la libertad que el mismo Dios le ha concedido y confiado en el futuro y postrimer perdón de un Dios, como padre, generoso para con sus hijos terrenales.

El Burlador sólo pudo nacer entre occidentales monógamos y de mujeres libres. No se tiene en pie la afirmación de que el donjuanismo castellano surgió en torno a la seducción de esclavas por gentes de alta condición —nunca por lo que hubiera tenido de seducción podría vincularse con el renovar de su harén por Abu 'Amir— pues no eran "esclavillas" sino archilibres las vaqueras del Arcipreste o del marqués de Santillana, y libres y aun de alta jerarquía social las otras mujeres seducidas en la realidad y en la literatura de Castilla. Castro olvida además todo el problema del honor en tierras castellanas medievales.

Y Don Juan sólo pudo nacer entre creyentes en la concesión por Dios al hombre de la libertad y de la responsabilidad de su conducta. Y entre iberos, siempre en trágico juego con la muerte.

Por todo ello el Don Juan literario no pudo surgir en la antigüedad, ni dentro del Islam, ni fuera de España. Me parece Don Juan un caso más de desborde energético del *homo hispanus*, que pudo saltar de la vida a la literatura por obra de la magia realista creacional de los españoles a través de la historia.

4. Paso firme por entre un mundo no huidizo

Al iniciar mi estudio sobre el Arcipreste dije que me sentía forzado a emprenderlo porque no se me ocultaba que hasta él llegaban las raíces de los módulos literarios de grandes figuras de las letras hispanas y en general de grandes corrientes de la literatura castellana. Hace muchos años entrevió ya esa vinculación Menéndez y Pelayo. No ha sido Castro el primero en insistir sobre ella; mas con su habitual profundidad de pensamiento y belleza de estilo la ha transformado, adobado, desenvuelto magnificado y la ha convertido a la postre en faro luminoso del proceso

histórico de la literatura castellana. Arrastrado por su desfiguración de la persona y de la obra del Arcipreste, ha ido, a lo que creo, demasiado lejos y ha desfigurado también, a lo que temo, las proyecciones históricas del sistema de creación artística de Juan Ruiz. Que él reflejara ya la contextura temperamental de los grandes escritores y artistas españoles parece seguro; no lo es que éstos siguieran las falsas rutas por donde Castro ha hecho caminar al Arcipreste.

"Con media vida se cree —escribe— en la validez y sustancialidad del mundo y con la otra media lo volvemos en humo. El *realismo existencial* no va acompañado de *realismo intelectual*, porque las cosas estarán en Dios y en mi vida, mas no serán puros objetos para la mente. Se navega en el mar de las cosas en el cual todo flota... Importa el cuerpo con sus bellezas y sus pestilencias... las piedras, las flores, los guisos, la exégesis teológica, la ciencia en cuanto sirve para la conducta... Lo puramente teórico apenas importa."

No necesito demostrar la deformación hiperbólica de esta caracterización de los españoles. Ese fantástico volver en humo por nosotros la validez y la sustantividad del mundo es una bella frase retórica que como humo se pierde en el azul, desasida de toda realidad histórica; una frase que no se aviene bien con ese navegar por un mar de cosas en que todo flota a nuestro alrededor. Castro ha vinculado tal idea con la afirmación de un escritor islamita del siglo XI ¡de las vecindades de la India!, Al Huchwiri, de que era necesario aprender astronomía, medicina y ciencias en general en cuanto importaban para la vida religiosa.

He señalado ya que los pensamientos de Al-Huchwiri carecen de valor para juzgar de las ideas de los musulmanes españoles, al mismo tiempo que he discutido la unidad de la contextura espiritual y vital de los pueblos del Islam. Por dos veces he preguntado a Castro si podría suscribir el juicio de quien se atreviera a definir lo hispano-cristiano basándose en palabras de pensadores fieles a Cristo pero alejados, por su postura espiritual, disidente o novedosa, de las ideas generalizadas entre los peninsulares.

Será difícil demostrar que los españoles se cuidaron de aprender las ciencias para obrar rectamente frente a la Divinidad. A los hispanos les importaron el hombre y la naturaleza y la ciencia y el arte en cuanto podían ayudarles de una u otra manera —servicio o gozo— para la exaltación vital de su existencia en la integralidad de su vivir terreno; en cuanto podían procurarles el señorío del mundo, de los otros hombres y a la postre de sí mismos. Para sus relaciones con la Providencia no necesitaba el español ningún aprendizaje teorético; su enfrentamiento con Dios os-

cilaba de la filiación al vasallaje, de la devoción, esperanzada en la paternal bondad divina, a la altanera y contractual relación vasallática, cuya idea central podría formularse así: sirvo, luego me debes protección. Y ninguna de las dos tiene raíces islamitas ni emerge del mar ondulante de las cosas.

Fué la del español la postura psíquica del hombre entero que llegó a ser. Dios y el hombre, he ahí todo su horizonte vital. Dios padre y señor de tejas arriba, allá muy lejos —"tan largo me lo fiais"— tras el decisivo juicio postrimero, con plazo para el arrepentimiento final, pues las muertes "subitáneas" eran juzgadas como merecidos castigos celestiales — el cronista de don Álvaro de Luna supone que murieron repentinamente algunos de los criados del Maestre por haberle sido desleales. Dios, padre y señor, y el hombre sacudido por un ímpetu insatisfecho de vida, que en la vida misma centraba todas las apetencias del ser y desde la vida las proyectaba al mundo en torno. Castro escribe: "Lo que roza la existencia —en la vigilia, en el sueño o en la fantasía— brinca sin más requisitos al plano de la existencia literaria." Pero brinca no para marcar caminos a la conducta, en la búsqueda, a estilo islámico, de la Divinidad. Ésta, para el español, esperaba paciente, a un tiempo paternal y patronal, a que los años pusieran sordina a los desvaríos y torpezas del *homo hispanus*, que entre tanto vertía en la vida, a las veces enfrentando o desafiando al Altísimo, lo que Castro ha llamado el integralismo de su persona. Brinca por los desbordes vitales de la propia humanidad del español que atrae a sí cuanto se aproxima a su existencia. Navega el español sobre el mar de las cosas y los hombres pero no se deja sumergir en él, ni flota sobre él a la deriva; le señorea vitalmente y le explota para sí y por sí; en contraste con el enfrentamiento de ese mismo océano por el mahometano oriental que diluye y ahoga en sus aguas su personalidad.

Como no creo —y he justificado mi incredulidad— en los cambiantes sentidos del "Buen Amor", ni en los deslizamientos, corrimientos, reversibilidades, alternancias de Juan Ruiz, ni en su caminar por entre un mundo oscilante, huidizo y aparencial —no está probada ninguna de estas afirmaciones—, me resisto a creer que Cervantes, y con él los escritores, artistas y pensadores españoles, hayan empleado esos supuestos módulos de creación del Arcipreste de Hita.

Castro pretende que Cervantes vertió también la experiencia del propio existir dentro de un mundo oscilante. Apoya tal afirmación en el texto del Quijote: "Andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan... y así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le pa-

recerá otra cosa." Y renunciando a enraizar tal oscilación en el pensamiento del Renacimiento, como antaño —Castro es sobradamente leal consigo mismo para confesar sus cambios de opinión—, lo vincula hoy con la interna continuidad de la existencia hispánica y con los años vividos por Cervantes en tierras de moros.

No sé qué juzgarán los eruditos lectores de *España en su historia*, yo no puedo seguir a su autor en ese fijar de los orígenes de clave alguna decisiva de la creación artística de Cervantes, en su cautiverio de Argel, durante el cual fueron nulos sus contactos con la espiritualidad islámica. Y también me niego a admitir que las referencias de don Quijote a los encantadores, que mudaban la apariencia de las cosas ante su mente enferma, puedan probar la fe de Cervantes en lo engañoso, inseguro, oscilante y huidizo del mundo en torno a él y a las criaturas de su ingenio. ¿Puede en verdad creerse en esa creencia de Cervantes, porque hiciera a Don Quijote tomar a ventas por castillos, a mozas del partido por honestas doncellas, al socarrón ventero por un "castellano" de quien podía recibir caballería, al silbato del castrador de puercos por trompa de regalada música, al abadejo por trucha, a mercaderes por caballeros, a su vecino Pedro Alonso por el marqués de Mantua, a frailes benitos por gente endiablada y descomunal, a los molinos de viento por gigantes, a los rebaños por ejércitos, a Maritornes por una dueña castellana, a los pellejos de vino por malandrines y follones encantadores, y así siempre, en un continuo juego literario, en el cual emplea la locura quijotesca como permanente apoyatura de su creación poética?

¿Cómo avenir el supuesto caminar del español por entre un paisaje huidizo y aparencial, por entre símbolos y sombras, convirtiendo en humo la validez y sustancialidad del mundo, con el innegable y nunca contradicho realismo integral de los hispanos? ¿Cómo avenirlo con la obsesión de sentido común, con el acérrimo apego al inmutable y firmísimo hoy, con el continuo rechazar sanchopancesco de toda fantasmal e imaginativa interpretación de la circundante y transparente realidad, por los castellanos sobre todo? Media gran diferencia entre ese supuesto navegar de los mortales por medio de un mar revuelto y oscilante, en el cual, ante los ojos indiferentes y pasivos de los hombres, flotan las cosas, cambiantes y aparenciales, sin realidad fija y precisa, y el captar de imágenes distintas del mundo por los españoles, según su propia personalidad, sin que les sea dable despersonalizarse, despojarse de sus circunstancias, desprenderse de su vitalidad, usar de un yo aséptico y racional. Más que de diferencia podríamos hablar de contradicción al enfrentar las dos posturas. Una

implica una actitud pasiva, otra un desborde energético. Ni una ni otra es la postura psíquica del occidental puro. Éste abstrajo, universalizó, racionalizó su yo y pudo crear el pensamiento, la ciencia y las letras modernas. Castro ha escrito muy agudas palabras sobre las últimas y dramáticas consecuencias de esa abstracción y racionalización. Las suscribo. Vivimos de la tragedia de ese hombre, tornillo de una máquina, testigo a la postre de su propia vida, regida desde fuera de sí mismo y que ha desembocado en una nueva magia, "nefasta para la dignidad angélica y creadora del hombre".

Mas las otras dos posturas psíquicas del hombre frente al mundo, la pasiva y la activa, también se enfrentan entre sí y a la postre riman con la sumisión a la voluntad de Alá del musulmán y con el "yo hago lo que me da la gana" del español auténtico. Son dos polos opuestos de la posible actitud del hombre ante la realidad. Se aviene a las claras la segunda con el caminar del español hendiendo el mundo en torno. Cabe explicar la primera por una concepción distinta, mas intensa y férvida, de la sumisión del hombre a la acción decisiva de la Divinidad; como resultado de la integral saturación de la vida por un simplista y multioperante sentimiento religioso, sin necesidad de suponer al islamita navegando entre símbolos y sombras.

No sé si el musulmán de Oriente avanzó por entre un mundo oscilante, huidizo, evanescente y aparencial, en que sólo Él, Dios, era la última y la única realidad. Escribo un sí dubitativo porque no me atrevo a dogmatizar sobre la contextura vital del Islam oriental, como he declarado antes muchas veces. Pero tengo por seguro que ese no fué el caso por lo que hace a los islamitas españoles. Y he justificado antes mi fe en esa singularidad —¿fué en verdad singularidad?— de Al-Ándalus. Porque el pensamiento teológico y filosófico de los musulmanes de Oriente no concordaba siempre exactamente con el hispano-islámico; porque las ideas de Ibn Hazm —de un Ibn Hazm juvenil y todavía anclado en el puerto de las doctrinas generales del Islam español— no coincidían con las que se atribuyen al Islam oriental, y porque *El Collar de la Paloma*, el libro que mejor permite conocer a los muslimes andaluces, contradice de modo rotundo su supuesto caminar entre sombras veladas y que sintieran su vida como un fluir y deslizarse entre un mundo aparencial. Los cordobeses aparecen en "El Collar" con los ojos bien abiertos a la realidad en torno y sin preocuparse demasiado de llegar a la última realidad del Eterno; sacudidos por sentimientos cálidos y profundamente humanos; sin que velos, sombras, símbolos o apariencias oscurecieran la atmósfera lúcida y transparente en que se movían.

Mas aunque yo errara al juzgar de la contextura anímica de los musulmanes de Al-Ándalus —no va a ser fácil demostrar mi hipotético error, y espero, lanza en ristre, a quien a ello se decida— y el hispano-islamita hubiera caminado por entre un mundo oscilante, huidizo, evanescente, me parece seguro que el español caminó con paso firme y seguro por entre un mundo de realidades fijas, y nada aparenciales, que no vacilaban ante él como dibujos animados ni como un calidoscopio deslumbrante. Como Manrique los españoles pensaban:

Este mundo es el camino
Para otro que es morada
Sin pesar.

Con Fray Luis de León podían exclamar, refiriéndose a la mansión celeste:

¿Es más que un breve punto
El bajo y torpe suelo, comparado
A aqueste gran transunto
Do vive mejorado
Lo que es, lo que será, lo que ha pasado?

La vida siguió siendo para ellos, como para el autor de las "Coplas", rocío de los prados y verdura de las eras y reflejaban tal pensamiento con frecuencia. En la "Epístola moral a Fabio" se lee, por ejemplo:

¿Qué es nuestra vida más que un breve día
Do apenas sale el sol cuando se pierde
En las tinieblas de la noche fría?

Preguntábanse con Argensola: "¿Es la tierra el centro de las almas?" Y con Lope de Vega respondían:

Un hombre que todo es alma
Está cautivo en su cuerpo.

Podían saludar el nacimiento de sus hijos con las palabras dirigidas por Rioja a la rosa pura y encendida:

¿Cómo naces tan llena de alegría
Si sabes que la edad que te da el cielo
Es apenas un breve y veloz vuelo?

No ignoraban la caducidad de todo lo humano. Con Rodrigo Caro lloraban la ruina de las viejas ciudades cuyos muros a su gran pesadumbre se rindieron; y cuando ironizaban sobre el tema, decían con Lope:

No puede durar el mundo
Porque dicen, y lo creo,
Que suena a vidrio quebrado
Y que ha de romperse presto.

Sabían con Manrique que la muerte venía callando. Por ello el anónimo poeta sevillano aconsejaba a Fabio:

Iguala con la vida el pensamiento
Y no le pasarás de hoy a mañana
Ni quizá de un momento a otro momento.

Y con él se amonestaban así a sí mismos:

¡Oh, si acabase, viendo como muero,
De aprender a morir antes que llegue
Aquel forzado término postrero;

Antes que aquesta mies inútil siegue
De la severa muerte dura mano
Y a la común materia se la entregue!

Pero vivían como si la muerte no fuera a llegar a cualquier hora "en la tonante máquina preñada de fuego y de rumor", o silenciosa y "callada... como en la saeta". Era vana su convicción sobre la fugacidad de lo terreno y eran vanos los consejos de los moralistas.

La codicia en las manos de la muerte
Se arroja al mar, la ira a las espadas
Y la ambición se ríe de la muerte.

decía el anónimo autor de la "Epístola a Fabio". Y transidos de amor a Dios podían acusarse ante Jesús como Lope de Vega:

¡Cuántas veces el ángel me decía:
Alma asómate ahora a la ventana;
Verás con cuánto amor llamar porfía!
Y ¡cuántas, hermosura soberana,
Mañana le abriremos, respondía
Para lo mismo responder mañana!

Sabían:

Que querer hombre vivir
Cuando Dios quiere que muera
Es locura.

Pero no temían al morir. A las veces exclamaban con fray Luis de

León: "¡Oh muerte que das vida!" Y hasta morían porque no morían, como Teresa de Jesús y de Ávila.

Pensaban con Manrique que habían de tener gran tino para andar sus humanales jornadas sin errar. Pero mientras duraba su breve y áspero destierro de tejas abajo y caminaban sin descanso en busca de la añorada patria celestial del hombre, en su marcha a través de las fugaces sendas de sus vidas terrenales, no avanzaban rodeados de sombras y apariencias, por entre un mundo vacilante y huidizo y en un sueño inhibitorio y fantasmal. Avanzaban a la luz meridiana de su fe, por el camino real de su deseo, prendidos los ojos de los deleitosos atractivos del paisaje vital que atravesaban y tensa la ambición hacia cuanto podía servir para afirmar su señorío sobre sí mismos y sobre los demás.

"Yo sé quién soy", dijo Don Quijote a su vecino Pedro Alonso, cuando molido a palos le volvió a su aldea montado en su jumento. Todos los españoles sabían quiénes eran y lo que querían. Las mismas palabras pronunciadas por Alonso Quijano habrían podido salir de labios del Gran Capitán o de Cisneros, de Hernán Cortés o de Francisco Pizarro, del duque de Alba o de Antonio Pérez, del conde de Gondomar o del conde-duque de Olivares, de Cervantes o de Lope, de Zurbarán o de Velázquez, de Alonso Cano o de Gregorio Hernández, e incluso de místicos como Teresa de Ávila o Juan de Fontiveros.

Sí, todos caminaban con paso firme por las sendas luminosas del mundo. Dios estaba con ellos; la ruta era clara, como Él la había hecho. No vacilaban ante los problemas del hombre y de la vida. El cristianismo les daba solución a todas las preguntas metafísicas que pudieran formularse. Se interesaban por los debates que la Iglesia mantenía acerca de cuestiones que estimaba discutibles, pero aceptaban luego, sin dudas ni inquietudes, las doctrinas que la misma Iglesia les brindaba sobre ellas. Don Quijote, sutil razonador ante las más varias y complejas cuestiones que pueden cruzarse en el camino de la vida, ¿vaciló jamás, planteóse nunca, enfrentó en ocasión alguna, en tono turbado por la duda, el tema esencial del destino del hombre? ¿Le impidió su sencilla, clara, pura y firme fe cumplir sus terrenales fines? ¿Le detuvo en la integral realización de su esencial quehacer vital?

Creían en Dios y en el diablo con fe viva y en la intervención continua, permanente, inevitable de los dos, en la vida prosaica de todas las horas. Creían que podían ser sorprendidos y perturbados, en su humanal peregrinar, por frecuentes milagros y prodigios, obra del Altísimo o del mismo Satán, a quien Dios permitía interferirse en la existencia cotidiana

de los hombres. Pero ni esa alucinante intervención de las potencias celestiales o infernales les hacía vivir temerosos u oscilantes. Contaban con ella, la tenían como una parcela más de la viva realidad en que se hallaban sumergidos y seguían adelante su camino, sabiendo quienes eran y lo que querían. Por saberlo y por quererlo, si no enfrentaban la voluntad de Dios, trataban a lo menos de vencerla con ruegos, halagos, promesas, servicios, sacrificios, y llegaban a irritarse cuando no lograban sus deseos. Por ello perduró y proliferó en España la blasfemia, mientras fuera de ella declinaba al ritmo lento en que también declinaba la fe. Porque la blasfemia implicaba el irritado gesto de quienes, en su firme caminar por la vida, tropezaban con las decisiones inexorables del Todopoderoso y se alzaban impotentes contra ellas. La blasfemia que venía a cerrar el doble círculo de la creencia en Dios de tejas arriba y del amor a la vida de tejas abajo.

Sólo los ascetas y los místicos se dolían del puro engaño de la vida en torno, y a la espera del vuelo postrimero a la mansión celeste, alentaban cada hora la esperanza de que el Altísimo descorriera una punta del velo de su gloria y les permitiera entrever alguna vez —aquí abajo y durante su vida terrenal— un anticipo de sus futuros goces divinales. Pero hasta los místicos y ascetas que lograban esos favores o caricias deleitosas del Todopoderoso vivían con los pies muy afirmados en la tierra, muy prisioneros de sus circunstancias humanales, muy activos y dinámicos, en batalla con la vida mundanal y a las veces derrochando sales de ingenio o sorteando con garbo las acometidas de los otros españoles ni místicos ni ascetas. Y pienso al escribir estas palabras en mi paisana Teresa de Jesús.

No sé quién inventó, ni cuándo se acuñó el refrán: "A Dios rogando y con el mazo dando." Me parece definir el caminar del español por este mundo de tejas abajo. Allá, en lo alto, tras el azul, estaba Dios, Padre y Señor. Hacia Él elevaba a diario sus ojos suplicantes y su corazón cargado de ambición. En continua oración más orgullosa que sumisa. Más que "hágase tu voluntad" sus labios musitaban un blasfemo "fiat voluntas mea". "Señor, quiere lo que yo quiero" decían a la postre. Y hasta pensaban que así debía ser; que Dios debía hacer su voluntad, porque ellos eran, eso sí, la espada de Dios sobre la tierra: martillo de infieles, de paganos, de herejes y hasta de pecadores. Porque ellos trabajaban, luchaban, sufrían y morían para que todos creyeran como ellos y por obra y mérito de ellos; de ellos que así podrían pasar ante el Altísimo una subida cuenta de servicios y reclamar de Él una crecida sarta de mercedes.

Sólo los ascetas y los místicos peninsulares se dolían de el puro engaño de la vida en torno; el español medio marchaba por un mundo de realidades que él captaba y reproducía con nitidez pero que no podía pensar objetivamente por un exceso de personalidad.

Ese exceso de personalidad, ese desborde irrefrenable de todo su ser sobre el mundo en torno se tradujo: En la multiplicidad de *pareceres* de los españoles, y aun de cada español en diferentes instantes de su proceso existencial, al enfrentar las realidades circumpersonales —humanas o no— que ante su vista se ofrecían, sin poder quebrar ni frenar ante ellas las proyecciones volitivas de su ímpetu vital. En la presencia del Arcipreste en el "Buen Amor" y en el reflejarse de los pensadores, artistas y escritores españoles en sus obras. En el temprano despegarse, por los personajes literarios hispanos, del plano de las ficciones poéticas para adquirir una auténtica existencia.

Toda obra maestra del arte o de las letras brinda aspectos o pareceres diferentes a sus críticos y aun a sus lectores, porque su autor ha sido naturalmente una poderosa personalidad que se ha proyectado en su creación literaria o artística. Eso ocurre no sólo con las grandes obras literarias o artísticas hispanas, sino con las medianas y las chicas, como podríamos decir con palabras de Manrique; por ese caminar del español por el mundo tropezando con las fluencias vitales de su propio yo.

Castro mismo reconoce que "la literatura española, como ninguna otra de Europa, practicó el arte de convertir ciertos personajes literarios en figuras vivientes: Trotaconventos, Celestina, Lazarillo, Don Quijote, Dulcinea, Don Juan". Esa reencarnación no habría sido posible, y la idea no es nueva, si no hubiera sido llano y hacedero el salto de lo pintado a lo vivo. Por la captación en la obra literaria de seres humanos reales, prontos a transmutarse en seres de poética ficción, capaces de codearse en las rúas y plazas de Castilla con cada hijo de vecino. O por la creación poética de arquetipos, tan enraizados en la entraña viva de la sociedad española que también podían encarnar fácilmente en hombres de carne y hueso, nacidos de las mismas madres que habían alumbrado al héroe literario.

Ahora bien, esa potencia de las letras españolas para convertir a muchos personajes literarios —a muchos, pues no es exhaustiva la enumeración de Castro— en personas vivientes, contradice su tesis sobre el entroncamiento de los protagonistas de las novelas picarescas en la que tiene por oscilante y vacilante creación poética del "Buen Amor", a su vez derivada, a lo que cree, de la creación poética hispano-musulmana. "En la picaresca

91. – Puerta del Sol de Toledo. Torre albarrana de estilo mudéjar construída por el arzobispo don Pedro Tenorio (1375-1399). Defendía y permitía el acceso a la gran ciudad del Tajo: capital del reino godo, asiento de los concilios, eterna rebelde frente a la Córdoba califal, llave de Castilla desde Zalaca (1086) a las Navas (1212), hogar de los traductores del saber arábigo, escuela de magia, corte del César Carlos V y patio de Monipodio.

92. – He ahí las máximas figuras de la renovación literaria de Castilla: el Canciller Ayala, transido de occidentalidad y primero de nuestros hombres modernos, y el Marqués de Santillana, canalizador de la influencia itálica entre nosotros. El flagelador de la corte pontificia, de rodillas ante el Papa San Gregorio; y el cantor de las serranillas, de hinojos ante María. "Los Morales" de la Biblioteca Nacional y

—escribe Castro, fiel a su tesis sobre lo evanescente del mundo para los españoles— se intenta una vez más presentar la vida como un deslizarse sobre otras vidas que existen como aspectos de una huidiza personalidad." "Los pícaros —dice—, incapaces de sentirse realizados expandiendo una dimensión heroica, porque carecían de ella, buscaban refugio en las vidas de sus prójimos o en las cosas con que tropezaban en sus trotes a lo largo del vasto mundo." "En aquellas 'atalayas de la vida humana', alzadas por la picaresca, el verdadero protagonista no es el pícaro sino el mundo en torno a él, que tercamente afirma su irrealidad, su mera apariencia frente al insensato que pretendió hallar en él una base más sólida."

La clara inteligencia de Castro es aquí prisionera de una idea equivocada, nacida en su mente por obra de su errónea interpretación de la obra de Juan Ruiz. El Castro profundo y sagaz acaba por desazonar al lector acucioso y simpatizante, con ese proyectar hacia los más dispares horizontes literarios su fija concepción sobre el navegar del Arcipreste en un mundo oscilante de alternancias y deslizamientos y sobre la repetición de tan extraño navegar por los pensadores, escritores y artistas hispanos de todos los tiempos. He procurado antes rechazar esa tesis y he contrapuesto la trinidad de posturas psíquicas del islamita, del español y del occidental frente a Dios, al hombre y al mundo. No encuentro, pues, justificado el centrar por Castro la clave de la picaresca en un supuesto deslizarse de la vida del pícaro sobre otras vidas y en la terca afirmación por el mundo de su supuesta irrealidad. Y hallo contradicción notoria entre su afirmación de que no era el pícaro sino el mundo en torno el protagonista de las novelas picarescas y la conversión del pícaro en personaje viviente que acaba deambulando por la vida real de Castilla. Sólo una figura recortada con nitidez en la atmósfera vital del pueblo, una figura que emergiera con fuerza de la realidad española, protagonizando literariamente un vivir real, pudo sufrir la metamorfosis precisa para echar a andar por las ciudades y los campos de España.

Y esa nitidez en el destacarse del mundo en torno, esa luz de vida real, ese emerger vital de muchos de los personajes creados por la literatura castellana, se alzan en pugna irreductible contra el vano intento de Castro de vincularlos con las formas islámicas de creación literaria. Porque como Castro mismo escribe: "En la literatura árabe... ni personas ni cosas poseen una existencia escueta. Sentir la presencia de un personaje supone sentirlo como presente y no como un fluir a través del tiempo inasible... No cabe existir en el Islam con una presencia destacada." ¿Quién negará la contradicción entre las posibilidades de creación artís-

tica de la mente musulmana, tal como él mismo las define, y ese vivir auténtico de los personajes literarios españoles —sin excluir a los de la picaresca—, ese vivir de plenitud que los convierte a la postre en seres humanos?

Rosales acaba de escribir: "Casi todos los principales personajes cervantinos viven enloquecidos por la libertad. Casi todos son nómadas, es decir, desarraigados. En la continua peregrinación de las figuras cervantinas... bien claro es comprender que todos se quieren desgarrar de sus hogares, de su clase social y aun de su misma vida, que todos quieren vivir sin atadura alguna." "Se desvinculan de su propia circunstancia, quiebran todas las presiones sociales que les cercan y realizan su libertad mediante la continua distensión entre la vida real y su existencia personal. Quieren crear el mundo a su imagen y semejanza en pugna con la realidad circundante, liberarse totalmente de su medio vital, desterrarse voluntariamente de su habitual existencia y hacerse a sí mismos independientemente de la prisión realista del mundo en que han nacido."

¿No podría decirse otro tanto de los personajes centrales de las novelas picarescas? ¿No se hacen ellos también quebrantando las presiones sociales circundantes, desvinculándose de su propia circunstancia, liberándose de su medio vital, huyendo, desterrándose y peregrinando, siempre en batalla con las ataduras de la realidad y enfrentándolas vigorosamente, para hacerse a sí mismos en la búsqueda de su libertad integral; de una libertad que equivalía a la consciente decisión de vivir su vida a su capricho? Más que el caminar por un mundo huidizo, evanescente, aparencial, la vida literaria de muchos personajes de ficción, de las letras españolas, como la vida de muchos personajes de carne y hueso del auténtico retablo histórico de España, habría sido, así, la pugna entre su personalidad voluntariosa, hambrienta de vivir a su albedrío, de realizarse a sí mismos libremente, y la inconmovible realidad que tercamente se oponía a la realización de su imperiosa libertad. No se habrían fatigado de tirar golpes al aire sino de recibir golpes del mundo. De un mundo firme, tenaz, enterizo, berroqueño, enfrentado por la reciedumbre personal —de ímpetu místico, de dimensión heroica o de apicarada declinación— de los hispanos, pero que era harto difícil de vencer; tan difícil de vencer en el teatro de la historia como en la escena literaria. Y que sólo lograba ganarse o domarse, mediante la acción o mediante el discurso; mediante hechos que intentaban violar la realidad o mediante ideas que, al convertirse en palabras, acometían la misma aventura y a la postre se hermanaban con la acción.

Y cuando fracasaban en su empeño de triunfar de la realidad del mundo y de hacer su vida conforme a su real gana, caían en la desilusión, en la amargura del desengaño, en la sarcástica y sombría ironía que desfigura los perfiles de la sociedad en torno; y llegaban a la deformante caricatura realista de las imágenes que captaban sus retinas. O seguían tercos adelante su camino por sendas de ilusionado sueño o de puro ideal, prontos a estrellarse frente a lo imposible, frente a un mundo no menos firme que ellos y que a la postre los vencía en la batalla, por haber intentado vivir, conscientemente, como si ese mundo no existiese.

¿Cómo avenir la realidad histórica del hombre entero, el hombre señor de sí mismo, con el paso vacilante a través de un mundo evanescente y huidizo? Castro ha tenido muy cerca la verdad, pero obseso de sí mismo –como todo español– ha proyectado su desbordante yo integral sobre su tesis. Ha advertido el ánimo peregrinante del Arcipreste, el continuo pasar de su vivir, "la deslizante vida del clérigo desde maitines a completas, con danzas, con ir y venir de amor, con doña Endrina cruzando la plaza, con las troteras haldeantes corriendo de convento en convento, dentro de los cuales también se camina y se trota del amor de Dios al amor de los Arciprestes".

"El caminar de uno a otro lugar, de uno a otro amor es parangonable al traslado de uno a otro amo", escribe Castro. "Las peripecias del mozo de muchos amos son... como las andanzas amorosas del Arcipreste, un pasar por pasar sin demora posible."

Ese continuo agitarse, pasar, cruzar, trotar, avanzar, peregrinar... sin pausa y sin descanso, siempre inquietos y nunca satisfechos, en continua, alegre o dramática apetencia de un más allá que una vez poseído no es sino trampolín para nuevos frenéticos avances y cambios fué la vida del español de los siglos XII al XVII, la vida del Mio Cid, del Arcipreste, de Lázaro, de Don Juan; la vida de los personajes de Lope y de Tirso; la del ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha y la vida de Cortés y de Pizarro, de Teresa de Cepeda y de don Francisco de Quevedo.

Puede definirse con una palabra ese pasar, mudar, trotar, avanzar, desear... pues una palabra lo define en verdad: acción. Sí, el español o la acción desorbitada y frenética. En las páginas de la picaresca, la novela o el drama, en las vidas ejemplares de los héroes, los fundadores y los políticos, en las del pueblo todo, resuena de continuo un no interrumpido sonar de pasos o trotar de caballos.

¿Porque el mundo se ofreciera irreal ante ellos y se cansasen de tirar estocadas al aire? ¿Porque cruzaban ese mundo aparencial oscilante, va-

cilante, espectral, evanescente, buscando en vano una realidad inasequible que sólo en Dios estaba? No; otra vez no, siempre no. Porque el hombre entero que llegó a ser el español por obra de su historia singular no podía vivir sino en la acción. Ni siquiera cuando abrasado de amor hacia el Altísimo, buscaba a Dios en sí mismo. Ni siquiera cuando no podía verter su ímpetu en la aventura o llegaba a perder la energía vital necesaria para acometerla. Porque la necesidad de acción convertía en fundadores y caminantes a los místicos y a los ascetas y trocaba en proyectos y charlas sobre irrealizables hazañas la impotencia de otros para la acción auténtica.

El choque con un mundo firme y enterizo pero lleno de miserias, de dolores, de injusticias y de torpezas, llevaba a los españoles al *desengaño* de que ha hablado hace poco Semprún. Es decir, llevaba al amargo desdén por las sórdidas realidades del vivir terrenal, a la justiciera y sombría desestima de las impuras y ruines realidades con que tropezaba en su continuo caminar a lo largo de la larga y áspera senda, desde la cual la luz de la moral permitía descubrir las podredumbres y crueldades de la vida; e inducía a aventurar rigurosos juicios éticos sobre ellas. No pensaban vivir entre engañosas apariencias sino en una sociedad injusta y torpe. Semprún ha hecho notar que el apicarado Marcial fué el primer español desengañado y que Calderón hubo de narcotizar dos veces a Segismundo para hacerle vacilar ante la realidad del mundo perceptible.

El desengaño y desdén del español hacia las miserias, dolores y sordideces de la vida y su vida en acción, a las veces desorbitada y frenética, pero cara a un justiciero y luminoso futuro ultraterreno tras la muerte, le hicieron ver correr el tiempo más de prisa y con más cuidado que los otros pueblos de Occidente; todos más anclados y más ahincados en el goce del presente, porque el presente no era tan difícil para ellos y porque le vivieron menos *in tempo* de tragedia. El mundo permanecía estático y firme; no huía ante los españoles; eran ellos quienes huían, desengañados de la vida terrenal, en busca de la otra y en ocasiones sentían pasar las horas con la terrible acuidad de un Quevedo.

Constituyeron la comunidad nacional que más ha sentido la caducidad y por ende la historicidad de la vida. La han vivido de continuo en un continuo salto desde un ayer cuyas sordideces se habían olvidado, hasta un mañana que sin lacerías se esperaba; a través de un hoy cuyas miserables realidades eran realísticamente captadas por ellos. Porque el mundo no era aparencial y huidizo, porque el mundo no era un sueño, era un sueño la vida; era puente fugaz entre un pasado histórico, siempre añorado,

y un futuro luminoso, siempre esperado. Pero por cima de ese puente los españoles han caminado siempre con paso firme, tanto en su auténtico existir como en las ficciones de su ingenio.

5. *Dualismo literario*

No creo que las letras y el arte de las comunidades históricas ofrezcan caracteres perdurables a través de los siglos por obra de una singular inclinación racial. Como no creo en la perduración de ningún rasgo vital y cultural de los pueblos, a lo largo de la historia, en función de su peculiar tradición étnica. He dicho, y he de repetir más de una vez en estas páginas, que cada día se libra una batalla entre el ayer y el mañana de la contextura temperamental de las naciones, batalla en la que se juega la afirmación o la mudanza del estilo de vida de cada una de las unidades populares que pueblan el mundo. Pero también he sostenido y sostendré más de una vez, que nuestra historia singular dió con frecuencia el triunfo a lo primitivo o tradicional y frenó su biológica novación. Por eso han podido Dámaso Alonso y Menéndez Pidal destacar en las letras españolas caracteres comunes a muy diversas etapas de su historia.

En busca del enigma histórico de España me es preciso enfrentar el problema de esa caracterización, porque sigue siendo válida, en su última esencia, la vieja teoría sobre la expresión de la personalidad de un pueblo en su literatura. Castro ha señalado con acierto el valor de lo cultural como exponente de lo vital. Y yo he transformado esa idea presentando estrechamente vinculadas e influyéndose recíprocamente la vida y la cultura de los pueblos.

No es fácil destacar los caracteres esenciales de las letras españolas. Con razón Dámaso Alonso se alzó ya en 1927 contra la polarización estimativa de la literatura hispánica en torno a los conceptos de popularismo, realismo, localismo. Sacó a la superficie la gran vena idealista y universalista que brota siempre al lado de la realista y localista, a través de los siglos, en el pasado literario de España. Nadie puede discutir el maravilloso dualismo en que se enfrentan, se acercan, se entrecruzan y se fecundan, maravillosamente, realismo e idealismo en las letras españolas, como se enfrentan, se acercan, se entrecruzan y se fecundan en el estilo de vida y en la contextura temperamental del pueblo hispano. Con no menos razón destacó también Dámaso Alonso el continuo y próximo fluir, en el bosque de la literatura castellana, de otros dos veneros diferentes,

tan contradictorios como complementarios: el popular y el selecto, el mayoritario y el aristocrático. Nadie podrá discutir el volumen alcanzado por el segundo entre nosotros después de leerle. Si España fué el pueblo más pueblo de Europa, como ha dicho Ortega con certera adivinación de lo hispano, también las minorías influyeron en la vida española; tanto, que por el escaso desarrollo de la burguesía un patriciado de signo nobiliario rigió las ciudades castellanas y portuguesas hasta avanzada la Edad Moderna.

Pero no sé. Me paraliza el juicio la consagración hasta aquí de mi vida a temas alejados de los literarios. No sé, si me es lícito reprochar a Dámaso Alonso su hostilidad a lo realista y a lo popular de las letras españolas; llega a hablar del daño que les ha causado y que les está causando la consideración exclusiva en ella de tales cualidades, aunque él mismo incluye en la tradición realista al Cantar del Cid, al Arcipreste y al Lazarillo. Y no sé si puedo atreverme a discutir su contraposición de lo popular, hermanado con lo local y definido como arte destinado a *dar gusto* a *todos*, frente a lo selecto, emparejado con lo universal y caracterizado como "flecha disparada, bella desde el arranque de su magnífico vuelo, perdida en el aire en busca —qué más da— de un hipotético blanco". "Popularismo y Selección. Localismo y Universalidad, escribe. Lope y Góngora: dos símbolos hispánicos".

No he de discutir sus preferencias. Estoy más cerca de pensar como Antonio Machado. Para éste en nuestra literatura lo que no era popular era pedantería. Y llegaría a suscribir su afirmación si, como es probable, excluía sólo de lo popular lo que necesita clave o traducción para ser entendido por el pueblo —usando esta palabra en su sentido amplio— y lo que se pierde en el preciosismo, por desdén hacia la clara belleza transparente, que no excluye el más complicado y sutil juego de ideas ni las más complicadas y sutiles metáforas.

Pero al margen de nuestras desiguales preferencias —en literatura como en otros muchos aspectos de la vida cultural, yo soy pueblo— tímidamente me atrevo a preguntar a Dámaso Alonso si cree en verdad que lo selecto es siempre hermanable con lo universal, si lo popular no adquiere con frecuencia esa categoría estética, si no será injusto definir lo popular como el arte para dar gusto a todos —¿no sería mejor decir el arte para hacer posible el goce estético de los más?—, y si no será también injusto acercar demasiado lo realista a lo prostibulario. Porque, con la misma timidez me decido a juzgar que no puede excluirse a Cervantes, a Lope, y a Machado, por ejemplo, de la línea de lo popular hispánico; y en los tres se

ayuntan sin embargo el realismo y el idealismo y es innegable la proyección universalista de sus creaciones literarias. Y el mismo admirado crítico ha destacado en el *Cantar de Mio Cid*, junto a la tradición realista española —que capta y pinta las almas humanas—, una técnica sabia, maestra, perfecta, y ha subrayado el entrecruce de lo popular y lo universal, y de lo real y lo ideal en *El Lazarillo de Tormes*. ¿No se escribieron éste y el "Quijote" para dar gusto a todos —es decir, para el gozo no de una minoría aristocrática de cultos e iniciados sino para placer de los más— "desde el mosquetero para arriba"— y no lanzaron sus autores una aérea y rauda bella flecha desde el arranque de su magnífico vuelo?

Es muy difícil definir; tan difícil como aventurado. Y no lo es menos separar de modo tajante líneas diferenciales en la literatura o en la vida. Otra vez me atrevo a dudar, aunque no sin temor, de que puedan enfrentarse como líneas polarizadoras de las letras españolas: *popularismo-realismo-localismo* y *selección, idealismo, universalidad*. Ni en lo cultural ni en lo vital se han dado así vinculados y así contrapuestos esa serie de aspectos de lo humano. Y en lo cultural y en lo vital hispano ha habido muchos cruces, saltos, ayuntamientos, barraganías y enlaces legítimos entre los elementos integrantes de las dos trilogías.

Menéndez Pidal ha calado hondo y ha distinguido con gran precisión en su ensayo de caracterización de la literatura peninsular. Podemos seguirle de ordinario. Halla que caracterizan a las letras españolas la espontaneidad y la improvisación y el ponerse al servicio de la vida. "Esa confianza en la suficiencia de lo espontáneo trae el descuido en el estudio...; si bien la plena espontaneidad con su natural frescura llega a producir grandes aciertos en el arte, conduce más comúnmente a una abandonada facilidad. La didáctica, encargada de encauzar la actividad literaria, propende igualmente a la improvisación: abunda la crítica personalista..., la crítica doctrinal y objetiva no está suficientemente desarrollada... En cambio, un caso particular, la crítica en forma de ficción poética, más subjetiva que objetiva, abunda extraordinariamente."

"La tendencia a la expresión más espontánea, menos cohibida por tecnicismos de escuela, se patentiza muy especialmente en el lenguaje versificado... El verso amétrico y anisosílabo... verso primitivo, propio de un arte desatento a los esmeros de la medida, va unido a la rima también primitiva, la asonancia, cuya gran boga en España es igualmente muy caracterizadora de la escasa atención prestada al atildamiento de la forma."

"El arte es concebido como impulso vital, no como profesión de espe-

cial estudio. El puro hombre de letras escasea, mientras el literato hombre de acción abunda..." "No 'el arte por el arte', sino el arte para la vida... La epopeya en España conserva su primitivo sentido político e historiográfico... El romancero asume ese mismo valor práctico historial... Las crónicas, memoria política y nacional del pasado, ocupan puestos de primera importancia... Se multiplican con gran originalidad y gran vigor expansivo las narraciones que idealizan el tipo del hombre de esfuerzo y de aventura: libros de caballería... novela picaresca, relatos biográficos de soldados, descubridores y viajeros. El teatro es, en su misma formación, resultado de una arriesgada aventura literaria... rauda sucesión de contingencias a través de las más inexploradas regiones de la ficción; y a la vez... consagra su inspiración a la vida nacional haciéndose cátedra, no ya sólo de costumbres, sino de todo saber ciudadano, historia, tradiciones regionales, política, religión, filosofía, escolástica."

No creo que puedan ponerse en duda tales afirmaciones; Menéndez Pidal las apostilla con testimonios preciosos y precisos. Esas características de las letras españolas constituyen —a lo que creo— la proyección artística de la contextura temperamental de un pueblo que en la antibiosis cristiandad-islamismo ha afirmado su vieja estructura primitiva impetuosa y apasionada. De un pueblo que se ha forjado en la forzada vida ejecutiva de la pugna multisecular por la liberación del solar nacional, que ha acuñado en ella un tipo de hombre integral: de desbordante vitalidad, gustador de la acción, y sin vagar para el esfuerzo lento y continuo de la reflexión y del estudio, de yo detonante, obseso de sí mismo, demasiado subjetivo y personal y de ásperas aristas.

Subrayé en las primeras páginas de esta obra lo promisorio de la vinculación, nunca demasiado atendida hasta ahora, de lo cultural y lo vital para comprender el pasado de los pueblos y por ende para trazar su historia. Esa afirmación del ímpetu primigenio, esa obligada vida ejecutiva y esos rasgos firmes del hombre entero que llegó a ser el español, explican a maravilla esa primera y esencial caracterización de las letras españolas, desde sus orígenes hasta su inundación por lo europeo occidental en el siglo XVIII. Ese hombre entero, de vida ejecutiva, de desbordante vitalidad, de yo explosivo, no podía sentir el arte por el arte; debía de integrarlo con la vida, con la vida individual y colectiva. No podía sentir devoción por los primores de la forma; debía verter su ímpetu vital en la espontaneidad improvisada y elegir los metros y la rima más acordes con la fluidez de su dinamismo sin reposo. No podía sentir inclinación a la didáctica ni a la crítica objetiva; debía dejarse arrastrar por lo

subjetivo y personal. Y no podía sentir emoción ante las proyecciones de lo alambicado, lo exquisito, lo espiritual; debía gustar de lo que reflejase su propia contextura vital: aventura y acción.

Menéndez Pidal atribuye a la sobriedad en las formas de vida, a la sencillez que supone característica esencial de los hispanos, lo que se ha llamado "popularismo" de las letras españolas, que define con acierto como "arte de mayorías", para quitar al concepto "popular" el resabio que pudiera tener de "vulgarismo". No sé. Las ideas del maestro me merecen siempre el máximo respeto, pero me parece que esa sobriedad y esa sencillez ni son siempre intercambiables, ni son tan peculiares de lo español como supone. A través de la multimilenaria historia de España asoma muchas veces a la superficie de la vida individual y colectiva y se proyecta en sus creaciones literarias y artísticas un persistente gusto por lo hinchado y lo barroco. El mismo Menéndez Pidal reconoce lo extremoso del temperamento hispano, y recoge sus reflejos en las letras españolas, en las que descubre una extraña torpe inclinación ocasional hacia la horrenda desmesura y hacia la deforme fealdad. Y esa hinchazón y esa pompa expresiva y esa caída en lo horrendo y lo deforme condicen mal con la sobriedad y sencillez en que el gran maestro ha puesto quizás acento excesivo en su caracterización de lo español. Habría además que explicar el porqué de esa sencillez y sobriedad hispanas; los eternos y dramáticos porqués de la historia que, como he dicho antes, asaltan y torturan al historiador en su camino. Pregunto al maestro, me pregunto a mí mismo y pregunto a todos, si a la inversa lo que pueda haber de sencillez y sobriedad en las letras y en el arte hispanos no serán resultado del popularismo desjerarquizado de la sociedad española. Llaneza y popularismo se nos presentan en la historia como esas pescadillas que suelen servirse a la mesa mordiéndose la cola —perdóneseme el uso de esa metáfora orteguiana— y va a ser preciso deshacer ese círculo vicioso —¡la pescadilla sirviendo de metáfora y de símbolo a la idea del círculo vicioso y Ortega y Gasset y yo inscritos en la tradición de ese caminar islámico entre símbolos de símbolos que Castro supone el caminar del Arcipreste!— para buscar el inicial porqué histórico de lo popular y a la par de lo sobrio en la vida española.

Menéndez Pidal ha señalado la agudeza, exuberancia, artificiosidad, pompa, hinchazón, sutileza excesiva, afectación hiperbólica, desmesura y retoricismo que caracterizan a las letras españolas en algunos períodos de su historia. Y ha concretado que esas notas barrocas aparecen: en los escritores hispano-latinos de la época postaugustea; al final de la Edad Me-

dia, en los cancioneros peninsulares dominados por los "vezzose dolcesse", cuya complicación, según ha hecho notar el mismo Menéndez Pidal, "hallaba el Bembo inexprimible en lengua toscana"; y durante la época barroca, triunfantes ya las "fantastiques eslevations espagnoles" de que había hablado Montaigne.

Pero es el caso que esas tres proyecciones retóricas, conceptistas, culteranas, barrocas, esas formas de creación literaria, distintas pero emparentadas y con frecuencia sincrónicas han coincidido en la Península con las etapas de arte minoritario, creado por y para grupos selectos e iniciados y se reflejan precisamente en la producción de sus más genuinos representantes. Arte minoritario fué el de Séneca y Lucano, el de los poetas compilados en los cancioneros, el de Góngora, Quevedo, Gracián y Calderón —lo ha señalado Menéndez Pidal y no cabe discutir su aserto— y todos ellos se distinguieron por su ingeniosidad, su sutileza expresiva, su hiperbólica afectación, su retoricismo, su exuberancia, su agudeza; digamos su barroquismo. ¿No sorprende esa coincidencia?

El gran maestro tiene razón al enraizar en lo hispánico esa agudeza y conceptuosidad y al afirmar que no contradicen la espontaneidad tradicional de los peninsulares. "La emoción... busca exuberancia expresiva —dice—. El ingenio español propende a no refrenar esa natural exaltación dejándose llevar de su natural que es extremoso. Hay pues en el barroquismo algo que responde a una indomeñada espontaneidad del esfuerzo expresivo, algo que puede equipararse a los descuidos... en la improvisación." Suscribo estas palabras de Menéndez Pidal, tal como las reproduzco y haciendo notar que el conceptismo no contradice la espontaneidad pero sí la sencillez. Sí; otra vez el hombre entero español y otra vez vertiendo su vitalidad desbordante, su yo explosivo, su ímpetu temperamental en sus creaciones literarias.

Con harta frecuencia los escritores cuando se apartan del pueblo caen en el preciosismo literario, pero en los tres casos señalados muchos hispanos cayeron en el barroquismo, y vengo usando esta palabra no en su sentido restricto sino con su acomodaticia significación vulgar. No fué casual esa caída. Españoles hasta el meollo del alma, aunque, desdeñosos, se apartasen de los cauces de lo llano y de lo popular para crear arte minoritario destinado al goce estético de los cultos, de los iniciados, no podían impedir que se les dispararan con fuerza los últimos resortes de la desmesura hispánica y, empujados por ellos, se lanzaban por los caminos de la hinchazón expresiva, de la pompa barroca o del retorcimiento culterano. Pocos escapaban a estas últimas reacciones explosivas del *homo*

hispanus y se libraban de tal caída. Porque no habían roto por entero con lo popular y seguían fieles a la tradicional llaneza castellana; porque la firmísima serenidad de su espíritu o algún misterioso o conocido resabio racial los salvaba de la desmesura; o porque faltos del ímpetu hispano, por su singular fórmula psicofísica, se deslizaban hacia el preciosismo. Tal caso es frecuente en estas horas últimas de desvitalización integral de lo español o de castración subconsciente o intencionada de su potencia vital.

Que lo selecto y minoritario sea tan hispánico y tan valioso como lo popular y mayoritario, según sostienen Menéndez Pidal y Dámaso Alonso, es verdad indiscutible y que dudo pueda ser discutida jamás. Pero la destacada coincidencia entre buena parte del arte para minorías y lo barroco hispano en oposición a la otra no rara coincidencia entre lo sobrio y lo mayoritario —doble y opuesta coincidencia y por ello de gran valor probatorio—, ¿no suscita problemas que sobrepasan los límites precisos de la historia cultural para enredarse y vincularse con los procesos genéticos de la contextura temperamental hispánica? La diferencia considerable de volumen entre las dos corrientes literarias del arte para mayorías y del arte para minorías, ¿no aporta un nuevo indicio en pro de esa estrecha vinculación ahora apuntada?

Porque, si bien Menéndez Pidal y Dámaso Alonso aciertan al señalar lo hispano y lo valioso del arte minoritario en la Península, es no menos cierta la desigualdad cuantitativa de las dos tendencias, es decir el triunfo de lo que pudiéramos llamar popular, y la irrefrenable inclinación de los selectos y minoritarios hacia el arte para el pueblo, incluso en la lírica, el más individualista de los géneros literarios. Lo afirma el mismo gran maestro Menéndez Pidal. Incluye éste en el arte mayoritario: el *Cantar de Mio Cid* con las demás leyendas heroicas, el Arcipreste de Hita, el romancero, la Celestina, al menos en su mayor parte, el Amadís y los libros de caballerías, Guevara, el Lazarillo y la novela picaresca, Santa Teresa, Cervantes, Lope y el teatro en general, Espronceda, Zorrilla, Unamuno, Valle Inclán, García Lorca. La lista no es completa. ¿No cabría añadir al Arcipreste de Talavera, a algunos copleros de la época enriqueña y a Cristóbal de Castillejo, entre los remotos, y a Larra y a los Machado, entre los modernos? Pero incompleta o no, es imponente, y el mismo Menéndez Pidal subraya cómo hasta los escritores de arte más personal y más gustadores de la creación para los cultos, se dejan ganar por la seducción de lo popular o por el deseo de conquistar la atención y el aplauso de las masas y llegan a escribir conforme a los módulos del arte mayorita-

rio o pensando en las mayorías. El marqués de Santillana, Quevedo, Góngora, el duque de Rivas, incluídos por Menéndez Pidal entre los creadores de arte minoritario, cultivan a las veces con fruición el arte popular. Hasta Garcilaso y Rubén Darío —para no citar sino poetas muertos— sienten también la atracción de las mayorías, según el gran maestro. Y yo me atrevo a preguntar, si en los cuadros de los grandes filósofos y pensadores contemporáneos hay ninguno como nuestro Ortega y Gasset que, llegando tan lejos como él en la profundidad de su doctrina, haya querido y sabido como él acercarla a las mayorías; aun con sacrificio —a la postre como el de Isaac, frustrado— de su excelsa sistemática creación filosófica a la estulticia de quienes desearían verla encerrada en una jerga cabalística para otorgarle la beatería de su curvada adoración.

Inquietante y angustioso porqué el de la victoria entre los españoles de ese arte mayoritario que no excluye el idealismo ni el universalismo de sus creaciones literarias. Inquietantes y angustiosos porqués como lo son cuantos al modo de jauría de perros cimarrones se arrojan al cuello de los historiadores, acuciosos no sólo de descubrir cómo fuera el ayer sino de comprenderlo. Señalar el hecho o los hechos literarios o históricos no es empresa fácil, indagar sus porqués es aventura más peligrosa.

Esa victoria del arte para las mayorías no ha podido ser vinculada por Castro con la simbiosis de lo cristiano, lo islámico y lo hebraico a que ha atribuído, con error, la forja de lo hispánico. La realidad de la imposible vinculación de esa como de otra muchas y muy variadas características de lo español con el ayuntamiento en la Península de la cristiandad, el islamismo y el judaísmo, conjunción a la que ha atribuído demasiados mágicos efectos, debería haberlo movido a prudencia. Pero la imposibilidad de tal enlace fortifica la precisión de indagar ese dramático porqué del triunfo de lo popular en las letras así como en la contextura temperamental de los hispanos.

¡Arte para mayorías! No está aislado como un islote perdido en el ancho mar de lo español. Arte para mayorías, constitución interna mayoritaria, sensibilidad comunal, maneras populares en las minorías aristocráticas, el pueblo más pueblo de Europa, como ha dicho Ortega, todos son fenómenos históricos conexos que acreditan el continuo enlace de lo cultural y lo vital. No; esa victoria del arte para las mayorías no constituye un hecho aislado en la mecánica histórica de España. Está enraizado en lo más profundo del reseco solar de lo hispánico, acaso podríamos decir mejor de lo castellano, porque, en proporción inversa, lo mayoritario literario atenúa su potencia y su volumen en las regiones españolas donde

la constitución interna, la sensibilidad y las maneras han sido menos democráticas durante el medioevo. En la Cataluña feudal; en el Aragón, aunque constitucional, oligárquico; en la Galicia articulada señorialmente y a las veces en una Andalucía desbordada de señoríos. Y porque, si los períodos de triunfo de la literatura para minorías han coincidido con el deslizamiento del gusto hacia lo retórico y lo barroco, han sincronizado también con la decadencia de la actividad política del pueblo y con el apogeo y victoria de la aristocracia en el equilibrio estatal del reino: en la Castilla de los Trastamaras y en la España de los Austrias menores, por ejemplo.

6. *De lo popular vital a lo popular literario*

¿Sorprenderá que me remonte muy lejos en procura de las raíces de esa democracia literaria, política y social de los hispánico? No se asombrará de ese retroceder hacia un ayer remoto quien recuerde mi concepción unitaria de la historia como un proceso milenario, en el que desde los tiempos prehistóricos se ha ido forjando la contextura vital y cultural de los pueblos modernos; en un continuo afirmarse, mudarse, hundirse, elevarse, sutilizarse, ruralizarse... del núcleo histórico primario.

¿Puede ser casual que no conocieran regímenes sociales y políticos monárquicos ni siquiera aristocráticos las tribus septentrionales de Hispania, desde Asturias a Vasconia, y tampoco sus vecinas inmediatas del mediodía; es decir, los pueblos primitivos que iban a servir de núcleo étnico a la cristiandad española medieval y cuyos nietos históricos iban a darse con preferencia a las creaciones literarias para gozo de los más? Me parece lícito y hasta obligado hacer tomar sus jugos más profundos en la peculiar contextura temperamental de esas tribus a las raíces de lo popular literario y artístico de la Castilla medieval.

Desde el eneolítico megalítico hubo grandes diferencias sociales y políticas en la España meridional y en la Cataluña marinera; lo acredita el desarrollo en ambas zonas de formas muy complicadas de arquitectura dolménica. Cuando los romanos pusieron pie en España, a fines del siglo III a. de C., todavía tropezaron con reyes y con príncipes en el Sur y en el Levante peninsular, desde el solar andaluz del Imperio Tartesso hasta las tierras ilerdenses del Ebro catalano-aragonés. Ningún indicio de una articulación señorial hallamos en cambio en Celtiberia ni menos aun en las tribus septentrionales del Cantábrico, desde Vasconia hasta Galicia. Bas-

tará con remitir a los dos conocidos y excelentes libros de Caro Baroja en prueba de tal afirmación.

En Celtiberia y en el Norte, Roma luchó contra ciudades gobernadas por Senados, es decir, por asambleas de ancianos, o con tribus divididas en *gentes* y subdivididas en *gentilitates*. Los autores clásicos no nos han conservado el nombre de un solo caudillo de las tribus norteñas. Parecería que había combatido la comunidad en masa, en un "todos a una" como en la *Fuente Ovejuna* ilustrada por Lope. Contra su jerarquización aristocrática —Caro Baroja lo ha subrayado— se alzan los pactos de hospitalidad que firmaban entre sí las unidades sociales inferiores — las *gentilitates*. A la par que reflejan la aspereza y violencia de vida de quienes los firmaban, atestiguan la libertad popular con que se entendían entre sí, a su albedrío, y la ausencia de una organización tribal autoritaria que hiciera innecesarios esos acuerdos bilaterales, renovados de tanto en tanto.

Que su rudeza, aspereza, virilidad y coraje —incluso las mujeres se distinguían por su fiereza y energía— hicieran imposible otra articulación social distinta de la basada en el orgullo igualitario, me parece seguro. Ese igualitario orgullo debía conducir a la democracia; democracia que hubo de ser fortalecida por la naturaleza de la tierra que habitaban —tierra áspera y en sus solares montañosos no apta para el latifundio, base normal de las desigualdades sociales. Si, a la inversa, la tierra no creó el carácter fiero e igualitario del que surgió la democracia y el orgullo. Que elija cada cual en esta disyuntiva según su personal criterio y según su desdén o su temor de ser calificado de positivista. Yo ya he expuesto más de una vez mi fe en el surgir y en el mudarse de los caracteres colectivos de los pueblos por obra de la continua acción de la historia sobre ellos; pero también he dicho que tanto más serán hijos de la tierra cuanto más cerca se hallen del cero histórico absoluto.

Es grande el contraste que ofrece la articulación democrática de esas tribus del norte de España antes de la conquista romana con la jerarquización aristocrática de las Galias, que puede hoy cualquiera conocer gracias a un librito reciente de Lot. No hay pruebas de que la romanización cambiara tan profundamente la contextura temperamental de esos pueblos norteños en su solar marítimo y serrano como para hacerles perder —excluyo a los galaicos— su primitivo orgullo igualitario. Los vascos, los españoles sin romanizar —en eso se diferencian esencialmente de los otros hispanos— lo conservan vivo aún; lo destacó en su día Ortega y Gasset y puede hoy observarlo quien quiera observar su diario vivir. Y cántabros y astures si no volvieron a su vida primitiva, sí retrogradaron

hacia ella al hundirse el señorío de Roma en España. Sólo comunidades no desvitalizadas por jerarquías sociales o por señoriales yugos habrían podido resistir dos siglos a los nuevos dominadores de España. La única noticia que poseemos sobre la organización de los cántabros durante ese período –procede de la vida de San Millán de la Cogolla– los presenta regidos por un senado o consejo de ancianos al enfrentar a Leovigildo. Y restos de colectivismo agrario perduraron hasta el siglo XIX en tierras de astures cismontanos.

En torno al ombligo cortesano de Oviedo los nobles godos refugiados y la alta clerecía lograron iniciar un proceso de jerarquización en el primitivo solar del reino de Oviedo; la naturaleza de la tierra astur impidió sin embargo que ese proceso fuese muy lejos. En Cantabria el mestizaje de los refugiados godos y de los naturales del país –recordemos la frase del poema de Fernán González: "Eran en poca tierra muchos omes juntados"– hubo de realizarse en proyección horizontal. Lo he dicho muchas veces y lo repito aquí y puede comprobarse la verdad de tal aserto en un estudio que publiqué hace ya treinta años. El mapa con que fueron ilustradas mis "Behetrías" permite observar rápidamente la ínfima proporción –a veces la ausencia– de señoríos de solariego, es decir, nobiliarios, en el solar norteño de Cantabria al redactarse, en 1359, el primer censo castellano conocido, el llamado Becerro de las Behetrías. Y descubre, a la par, la abundancia allí de éstas, que hubieron de ser aldeas libres durante los siglos VIII y IX y que, según los cuadros estadísticos que ofrecí como apéndice a mi estudio, eran aún en el XIV, tras cinco siglos de jerarquización social, o "behetrías de mar a mar" o behetrías horras del pago de divisas; es decir, eran los grupos rurales más libres de Europa a la sazón.

Durante el siglo VIII se despoblaron los llanos de la alta meseta central desde el Duero a los montes cantábricos; sólo después de la dramática resistencia de Alfonso II († 842) comenzó a extenderse por la llanura yerma el reino de Oviedo; la repoblación iniciada por Ordoño I (850-856) duró muchas décadas. He estudiado varias veces las causas de tal despoblación y el proceso de la posterior colonización del país. Insistiré sobre ambos temas con mi habitual minuciosidad erudita. He dicho y repetido también que en regiones donde una casta militar vencedora encuentra en los campos una masa de labriegos surge normalmente el señorío y que sólo puede colonizarse señorialmente un territorio yermo cuando los conquistadores jerarquizados socialmente pueden desplazar hacia él gran cantidad de brazos serviles. He afirmado más de una vez que,

despoblados los llanos del Duero y falto el reino de Oviedo de una aristocracia poderosa, la repoblación se hizo por gallegos, astures, cántabros y vascones que iban a buscar fortuna a la frontera y por mozárabes que huían de las persecuciones y de las guerras civiles del Sur; y que, por ello, en las tierras de nueva colonización surgió una numerosa masa de hombres libres: ora medianos o pequeños propietarios: *infanzones* o *boni homines* —es decir nobles de último rango o simples villanos—, ora enfiteutas de los dominios reales o de las propiedades de aquellos magnates o de aquellos establecimientos religiosos que fueron arraigando en los territorios fronterizos. Y he dicho y repetido que la Castilla condal vivió libre de grandes señores laicos y eclesiásticos y presenció el temprano destacarse de una nueva clase social, la de los caballeros villanos, como espuma de las masas de pequeños propietarios libres. Me sobran pruebas para apostillar todas estas aseveraciones y decires. He dado a conocer algunas; detallaré las otras tras resumirlas en el oportuno lugar de esta obra.

Poco antes de la conquista de Toledo y apenas ocupada la antigua capital del reino godo comenzó la intensiva repoblación de la zona comprendida entre el Duero y el Tajo. Había surgido ya la figura jurídica del municipio cuando se inició la ocupación y colonización de aquella gran faja fronteriza y en ella surgieron una serie numerosa de grandes concejos desde las fuentes del Duero y del Tajo hasta el Atlántico. Las masas populares, libres jurídicamente y señoras de sus propios destinos, llegaron así a constituir una fuerza decisiva.

Un pormenorizado parangón entre las libertades alcanzadas por las masas urbanas y rurales en León y Castilla y en los otros reinos de Occidente, ultra y cispirenaicos, avanzado el siglo XII, acreditaría el desnivel que separaba las logradas por aquéllas y por éstas. Y un parecido paralelo entre el poder político y militar del pueblo en la monarquía castellano-leonesa y en las otras de la época, atestiguaría la importancia excepcional del conseguido por el estado llano entre nosotros.

He dicho y repetido que el pueblo no fué en Castilla y León cimiento inerte de la vida histórica sino que constituyó un factor esencial en la dinámica política del reino. La historia castellano-leonesa desde la toma de Toledo (1085) a la conquista de Sevilla (1248) está atronada por los ecos de las intervenciones decisivas de las masas populares en la vida civil y más aun en la batalla contra los sarracenos. Los concejos defendieron las fronteras durante las dos crisis dinásticas del reinado de doña Urraca y de la minoría de Alfonso VIII, hicieron rey a Fernando III y le ayudaron con fervor en sus grandes empresas militares.

93. – Heredó Barcelona la capitalidad de Tarragona, destruída por los germanos en el siglo III. En el IV, San Paciano reprochaba a los barceloneses su excesivo celo por el tráfico y los negocios. El señorío musulmán del Mediterráneo no les fué propicio. Pero reanudado el comercio marítimo, volvieron a él e hicieron pronto de su ciudad un gran emporio naval y mercantil. Por ello, junto a los edificios matrices de la vida religiosa y política —palacio y catedral— Barcelona se enorgullece hoy de su lonja.

94. – Juan II, el tímido rey poeta que se dejó gobernar por don Álvaro de Luna, a quien dejó, además, regir a Castilla. Oleadas de discordias conmovieron al reino. Era en verdad difícil navegar en medio del remolino de ambiciones de poder, de apetitos de riquezas y de sañas partidistas que agitó a los castellanos durante el siglo XV. Don Álvaro sucumbió en la tormenta. Le hizo matar el rey en una extraña explosión de cólera, natural válvula de escape de los torturados por la flaqueza de la voluntad.

El pueblo constituía en Castilla durante el reinado del Rey Santo un gran complejo humano integrado por elementos de desigual condición jurídica pero muy próximos cultural y vitalmente. Lo constituían, claro está, las masas urbanas y rurales de las ciudades y de las villas y de sus términos o alfoces; masas de entre las que destacaba de prisa la clase de los caballeros villanos. Los nobles de sangre de última categoría —los infanzones o hidalgos— que en la Europa feudal no solían vivir en las villas y ciudades, habitaban en ellas con frecuencia entre nosotros, por lo cual, sin confundirse con el pueblo, acabaron integrándolo. Y como en esa zona de entre Duero y Tajo, repoblada después de 1085, no había monasterios de las viejas reglas y fueron excepcionalmente raros los que fundaron allí los monjes blancos, y como franciscanos, dominicos... se establecieron dentro de los núcleos urbanos, el clero secular y regular quedó también inscrito en las filas del pueblo.

El día que se trace un buen mapa de la Castilla de San Fernando podrá apreciarse el enorme número de los concejos de realengo que existían a la sazón y la enorme extensión de sus términos municipales. Del Guadiana al Norte concurrieron a las Cortes de 1315 más de un centenar de municipios libres; y si ya habían caído entre las garras de los señores algunos que antes habían sido también libres, dejaron de concurrir a ellas otros que todavía conservaban su libertad. Y junto a ellos sería preciso señalar no pocas villas de señorío que gozaban de un fuero municipal muy amplio —a las veces calcado del que disfrutaban los concejos reales—, villas cuyos moradores vivían como los habitantes de las poblaciones de realengo.

Hidalgos, caballeros villanos, clérigos seculares y regulares y burgueses —uso este vocablo en su significado primitivo de habitantes en los burgos y no con el que había ya adquirido en Occidente— gozaban de *status* jurídicos diversos si no los igualaba a todos el fuero; pero todos eran pueblo en el sentido vital y cultural de la palabra. Todos vivían una vida no demasiado desigual en "confort" y riqueza y muy pareja en proyecciones psíquicas, en apetencias ideales, en su caudal de ideas, en la limitación o vuelo de sus sentimientos y en su comprensión y gozo de las creaciones del espíritu. Su aproximación cultural y vital implicó: la adopción por los villanos de algunas concepciones nobiliarias —en otra parte de esta obra alegaré muchas pruebas de tal recepción por las masas populares de los sentimientos hidalgos de la vergüenza, del orgullo y de la honra—; la adopción por la nobleza —primero por la de último grado y por contagio de ella, también por la de más jerarquía— de la rudeza y llaneza de las masas —queda ello probado en el capítulo "De lo rahez hispano"

y cuando he enfrentado lo rudo y lo lírico en Castilla—; y la violencia, rudeza, belicismo y espíritu de venganza de villanos y caballeros — según queda apuntado ya e iremos viendo luego.

El peso de las masas populares, libres jurídicamente y señoras de sus propios destinos, fué tan grande en el reino de León y Castilla que forzó a un descenso de las minorías nobiliarias y clericales hasta la sensibilidad, la contextura anímica, las formas de vida del pueblo. En la ruda, áspera, batalladora y angustiada Castilla de Alfonso VI a Fernando III ni siquiera los clérigos, obligados a vivir la misma vida que sus conciudadanos, a participar de sus empresas y aventuras, a compartir sus esperanzas e ilusiones y a padecer sus dolores y flaquezas, pudieron ver surgir de entre ellos una minoría de gustadores del ingenioso cubileteo de las ideas, apasionados del juego de los sentimientos y capaces de expresar sentimientos e ideas bajo un exquisito ropaje literario. La rudeza del vivir diario de aquellas gentes —he hablado de ello— lastraba además todo posible vuelo demasiado sutil por las regiones de la lírica pura y sólo daba fácil paso a cantos populares de velas o centinelas, de soldados vencedores, de masas adulatorias, de segadores morañeses o de plañideras.

Quienes sintieran la íntima precisión de consagrar su vida al cultivo de las letras se inclinarían a escribir libros de religión o de historia, guías de conducta para el buen caminar por este mundo y también rumbo al otro. Y si, aunque hijos de su tiempo y de su ambiente y por tanto hermanados espiritualmente con el pueblo, se sentían sacudidos por un elevado ímpetu creacional e instintivamente apuntaban hacia el alto azul el arco de sus flechas literarias, al buscar el diálogo con lectores u oyentes —el humano y natural diálogo que incita al escritor a tomar la pluma— procurarían acercarse en sus temas y en sus formas de expresión al gusto de las masas.

De las únicas masas en que podían hallar oyentes o lectores. De esas masas integradas por hidalgos, caballeros villanos, clérigos, frailes y burgueses. Porque las minorías nobiliarias eran muy reducidas y porque, anticipando una muy repetida inclinación al snobismo de sus nietos, miraban hacia más allá de las fronteras y se extasiaban ante el arte de los trovadores de Occitania, mientras no sé si estimaban demasiado las creaciones nacionales, en verdad nada adulatorias —pienso en los cantares de gesta— de reyes y magnates. Alguna estampa —recordada por Menéndez Pidal— en la que Alfonso VIII aparece escuchando, muy serio, a los trovadores provenzales y elogiándolos después con desmesura —sin entenderlos por entero a lo que parece más seguro, pues había sido criado en Ávila y no sabemos que hubiera tenido vagar ni ocasión para aprender otra lengua

que la propia— hace pensar en el papanatismo pedante e irrisorio de quienes hemos visto despreciar lo español y aplaudir a poetas, oradores o autores extranjeros sin entender lo que decían. Porque sabemos muy poco de la cultura de tales minorías, pero podemos sospechar que ni vital ni espiritualmente se elevaban demasiado por cima de las masas; conocemos el sesgo popular y a las veces rahez y chabacano que adoptaron en el siglo XIII con frecuencia los trovadores gallegos al servicio de los reyes y de los magnates de Castilla y León, y el tono popular y rahez que asoma a veces en las palabras y en las cantigas de los magnates y los príncipes castellano-leoneses de la misma centuria.

En los siglos tardíos del medioevo, como resultado de la reconquista y de los repartimientos de La Mancha, Extremadura, Andalucía y Murcia y, a la par, como corolario de la lenta acción de la ventosa señorial en las zonas de vieja colonización —al norte del Tajo—, se acentúa el desnivel social, entre las masas populares y las dos aristocracias laica y clerical. Tengo estudiado este proceso histórico y para asegurar mi afirmación bastará con aludir a las fortunas de don Juan Manuel o de don Juan Núñez de Lara. El primero declaró que caminando desde Navarra a Murcia podía dormir cada noche en un castillo propio.

Al desaparecer el peligro afro-islamita, sobre todo después del Salado, las minorías guerrero-aristocráticas hallaron vagar para interesarse por las tareas literarias. Y las minorías eclesiásticas, al dejar de sentir la apremiante tentación de participar en las hazañas bélicas, pudieron consagrarse con sosiego a empresas culturales.

El peculiar equilibrio entre poder, riqueza y trabajo que triunfó en la Península, con la única excepción de Cataluña —he de estudiarlo luego— centra en torno a magnates, maestres y prelados grupos numerosos de servidores distinguidos. Surgen algunas cortes nobiliarias alrededor de algunos grandes señores de las dos noblezas; cortes nobiliarias, posibles núcleos de vida espiritual cenacular. Y en las ciudades se destaca y se consolida poco a poco un patriciado de signo caballeresco que gusta de imitar el estilo de vida de los magnates poderosos.

Al compás de este proceso de vertebración jerárquica de la sociedad castellana se desarrolla otro de aristocratización de la vida literaria. Don Juan Manuel, el canciller Ayala, el marqués de Santillana, Fernán Pérez de Guzmán, don Álvaro de Luna, los Manriques, don Juan de Zúñiga... son otros tantos hitos que señalan el avanzar y el madurar de ese proceso. Con sus etapas coincide el paulatino deslizamiento de las letras hacia el arte para minorías y hacia el retoricismo, el preciosismo y lo barroco.

Pero esa doble corriente de jerarquización social y de aristocratización literaria no pudo mudar vitalmente la vieja estructura orgánica ni los viejos modelos espirituales de Castilla. Lo popular vital y lo popular literario tenían en ella una tradición tan remota y tan vivaz, hundían sus raíces en tan lejanos sustratos históricos y se alimentaban de jugos tan activos y fertilizadores que las mudanzas históricas del reino a lo largo de menos de dos siglos no pudieron cambiar radicalmente la milenaria tradición. Y lo popular vital y lo popular literario sobrevivieron a su crisis, diríamos mejor a su retroceso, a su temporal compartir con lo minoritario y selecto, de su casi absoluto señorío antañón de la vida y del arte castellanos.

Ni las dos aristocracias triunfaron políticamente de modo tan firme y decisivo como para consolidar la jerarquización social de Castilla; ni sus cuadros llegaron a cerrarse tan firmemente como habría sido menester para su liberación del peso muerto de la tradición de lo popular vital. Todavía quedaron abiertos algunos portillos por donde, de rondón, se ascendía a las primeras filas de la nobleza desde capas sociales inferiores; ascenso que seguía contaminando de popularismo las minorías directrices de la vida de Castilla. Capitanes afortunados y favoritos de los príncipes entraban con frecuencia en las primeras jerarquías nobiliarias. Salidos de la clase de los hidalgos, inserta en verdad, pese a su orgullo aristocrático, en los marcos del demos castellano —queda dicho y habré de repetir que ese orgullo era una postura defensiva frente a esa su vital inscripción entre las masas populares—, al entrar en los cuadros de la dorada aristocracia llevaban a ellos su psicología y sus hábitos ancestrales, doblados de su mayor o menor arrivismo de advenedizos. Citemos a guisa de ejemplo los nombres de un Pero Niño, de un Rodrigo de Villandrando, de un Lucas de Iranzo y de un Beltrán de la Cueva. Y obispos de origen no aristocrático —de familia hidalga o labradora o de estirpe hebraica— servían también de vehículo para la perduración del regusto de lo vulgar entre los rangos nobiliarios. Sin esa doble accesión de elementos populares a las filas de la alta nobleza no habría sido en ésta tan vivaz lo rahez como en verdad lo fué al filo del quinientos, según queda probado.

Con los Reyes Católicos y con los Austrias la alta aristocracia, domada políticamente por los príncipes, sufrió la competencia de gentes que escalaban la fortaleza del poder y de la riqueza por obra de su heroísmo o de su talento. Sufrió la creciente competencia de gentes de capa y espada o de toga y pluma salidas del pueblo. ¿Dejaban de ser pueblo el heroico hidalgo conquistador de un imperio indiano o el ingenioso hidalgo ascendido a la secretaría de Felipe II, ambos de estirpes no más ilustres

y de vida no más distinguida que el imaginario hidalgo toledano señor de Lázaro? ¿Y dejaban de serlo los cada vez más influyentes miembros de la clerecía secular y regular, en buena parte —podríamos decir que en su mayor parte— de nada aristocrática extracción y en contacto cada día más íntimo con la aristocracia nacional?

Y si la nobleza doblegada por el poder real se sintió así emulada, contaminada y hasta desbordada por elementos de abolengo popular, en el pueblo no surgió una burguesía que en movimiento ascensional pudiera romper la costra de lo popular con un estilo de vida nuevo.

No, no se produjo en los albores de la Modernidad un claro e indiscutible triunfo histórico de las minorías, ni sus cuadros se cerraron a la accesión de elementos salidos del demos. Lo popular vital siguió dominando en la sociedad castellana. La falta de masas e ideales burgueses en ella inclinaba al vulgo a la imitación de los módulos vitales de la nobleza y le suscitaba como arquetipo de vida el estilo, el tono y el ideal caballerescos. Pero la tradición psíquica y cultural de la comunidad no pudo alterarse. Siguió la multitud desbordando las débiles represas que la separaban de las clases superiores. Y del rey abajo todos, hasta los grandes, fueron en España pueblo. Fueron pueblo cualesquiera que fuesen las diferencias que separasen las moradas, los trajes, las comidas... de unos y de otros. Fueron todos pueblo, porque a la postre todos lo eran por la naturaleza misma de su sensibilidad, porque lo eran todos espiritual y vitalmente. Un pueblo, eso sí, en el que triunfaban muchas inclinaciones, apetencias, concepciones, bizarrías, ímpetus y sentimientos hidalgos.

Ahora bien, el escritor y la sociedad de que forma parte se influyen recíprocamente. El escritor abre caminos a su pueblo con las propias ideas que alumbra su mente y con las que capta, recrea, transforma y difunde; abre caminos a su pueblo hasta el más exquisito lírico puesto que colabora en la mudanza de la sensibilidad colectiva. Pero, a su vez, la comunidad histórica a que pertenece el escritor condiciona su obra literaria: al enmarcarle dentro de su peculiar estilo de vida, al hacerle partícipe de una irrenunciable herencia temperamental, al suscitar problemas a su meditación e incitaciones a su fantasía, al brindarle una reducida galería de tipos humanos, al sugerirle temas para sus creaciones asaeteando su imaginación a toda hora, y al ofrecerle un público singular para la recepción, captación, goce y fecundidad de su obra literaria. El más adámico y solitario, el más orgulloso y concentrado, el más impetuoso y genial de los escritores escapa con gran dificultad a la acción magnética de la sociedad en que le ha tocado nacer; ni siquiera logra romper las

cadenas que a ella lo ligan cuando altivo y violento reacciona contra ella. Con mayor dificultad aun renuncia al diálogo con el complejo de oyentes o lectores que integran la comunidad histórica de que forma parte. Y en ese inexorable diálogo con su pueblo, el más desdeñoso de la atención ajena, busca, sin remedio, llegar con su palabra hasta las íntimas fibras de la sociedad en que alienta y se mueve.

Por eso en los tiempos nuevos, no obstante las mudanzas de España en ellos, fueron excepción los escritores que por su singular temperamento o su singular frecuentación de lo foráneo, en edad de fácil captación de ambientes extraños, pudieron remontar la corriente de la tradición y se atrevieron a enfrentar la sensibilidad de las gentes que integraban el complejo vital de la nación. Por eso la mayoría de ellos ni supieron, ni quisieron, ni pudieron, ni lograron escapar a la atracción de lo popular. E incluso los más propicios a las creaciones para el goce de grupos minoritarios selectos sucumbieron a la tentación de enamorar al demos —a ese demos que lo era todo en España—, y, rompiendo sus vínculos sagrados con los grupos cenaculares, cometieron adulterio con las masas. Con masas en que se codeaban a la postre el mosquetero y el magnate y a las que no dejaban de pertenecer del rey abajo ninguno; o para decir mejor, casi ninguno.

Capítulo X

HONOR, ORGULLO Y DIGNIDAD

1. Remotas raíces del orgullo y del honor hispanos

Que el español de ayer se ha sentido sacudido por el orgullo, asaeteado por la dignidad y aguijoneado por el honor, es verdad indiscutida e indiscutible. No conocemos bien el proceso genético de esas calidades del *homo hispanus*. Forjado en la batalla con su áspera tierra natal, con su áspero destino histórico y con sus ásperos hermanos de patria y de historia –magnífica y bárbara batalla– el español inició tal vez muy pronto la composición de esa triple sinfonía inconclusa del honor, de la dignidad y del orgullo, de la que ha llegado a embriagarse y que sigue aún resonando en sus oídos como un ronco eco lejano.

Esos tres sentimientos y calidades hispanos asoman ya a nuestra historia cuando empezamos a tener noticia escrita de ella y uno de los tres incluso antes. Dió nombre a uno de los pueblos primitivos de Hispania. Tovar afirma que los celtas invasores llamaron a los habitantes de los Pirineos occidentales, por cuyos valles entraron en la Península, los orgullosos, es decir los *varscunes*.

El español que dibujan luego los historiadores y geógrafos clásicos: vehemente, fiel a la palabra dada, duro de cuerpo, sufridor de fatigas y de ánima exaltada, pronta para la muerte, tenía que sentirse ya tironeado por el orgullo, la dignidad y el honor. Que los hispanos eran orgullosos lo dice Estrabón y de las otras dos calidades –naturalmente no del "honor calderoniano" sino del honor en su doble carácter de fenómeno social y de sentimiento íntimo– dieron muestras frecuentes y a veces asombrosas.

Era fácil ganar su amistad honrando a sus mujeres –así logró la de muchos iberos, Escipión– y tratándolos con hidalga cortesía – ese fué el secreto de los éxitos de Graco en Celtiberia. Porque guardaban lealtad fidelísima hasta llegar al sacrificio de la vida, reclutaron entre ellos sus

guardias personales los caudillos romanos que tuvieron ocasión de conocerlos, desde Sertorio a César. Ciudades enteras prefirieron sucumbir a traicionar la lealtad jurada a un hombre, aun después de su muerte; eso hizo entre otras la sertoriana Calahorra. Soportaban en silencio la tortura por no descubrir el secreto de un amigo; coinciden al afirmarlo Trogo Pompeyo y Tácito. Prisioneros y crucificados, los cántabros entonaron himnos de guerra para morir con altiva dignidad. Proscritos, al saber puesta su cabeza a precio, a veces asombraban a los magistrados presentándose altaneros ante ellos: tal fué el caso de Caracota. Y mataban y morían con furia para vengar agravios — un español asesinó a Asdrúbal para cobrarse la muerte de su caudillo.

El orgullo, íntima estimación superlativa del propio valer, implica siempre una ponderación equivocada de los valores de los otros. Ese error domina a las comunidades que viven libres en su solar nacional, cuando sus éxitos históricos deforman su visión del mundo en torno y las incapacitan para apreciar las calidades que los pueblos vecinos poseen. O cuando su aislamiento es tal que no tiene ocasión de contrastar las propias virtudes y talentos con los ajenos talentos y virtudes. De las dos raíces hubo de brotar la soberbia de los hispanos primitivos. Descendían de las vanguardias de diversos grupos humanos que por su audacia y por su ímpetu habían llegado los primeros al Occidente extremo y que en ese extremo Occidente habían quedado aislados de sus matrices históricas. Hasta los últimos entrados en España, los celtas, gozaron y sufrieron de ese apartamiento; incomunicados con sus hermanos de allende el Pirineo, desarrollaron la singular cultura posthallstática, transformando, solitarios, la que tenían al entrar en la Península.

De su orgullo debió de nacer su vivaz y arriscado sentimiento del honor que se tradujo en lealtad o se vertió en venganzas. Su devoción por el honor debió provocar la dignidad de su conducta en sus diarias relaciones con propios y extraños. Y como para vivir con orgullo, honor y dignidad es necesario vivir libres, de aquí que amaran con frenesí la libertad armada que les permitía el libre juego de su hombría; y de ahí que estuvieran prontos a sacrificar la vida por ella y que prefiriesen la muerte al deshonor de la servidumbre.

No creo en la perduración inalterable de las calidades de los pueblos. La dominación de España por Roma no pudo brindar un clima propicio para la conservación de los viejos sentimientos hispanos rezumantes de magnífica grandeza. El orgullo hispano hubo de padecer y de atenuarse como corolario de la conquista romana. Puesto que la soberbia no es al

cabo sino una valoración excesiva de las propias calidades, esa valoración puede descender de nivel y ajustarse a la realidad, cuando el soberbio, pueblo o individuo, al contacto con otros hombres o naciones llega a establecer un sereno paralelo entre sí mismo y los demás y acaba así por juzgar hipertrofiada su propia estimación personal. Con más razón, un pueblo o un hombre que se considera fuerte y se siente por ello orgulloso, cuando es rendido y sojuzgado, puede sufrir una tan grave crisis estimativa en su autovaloración que llegue a tambalearse su soberbia. Eso pudo y debió ocurrir a los peninsulares tras su vencimiento por Roma.

Después, bajo la tiranía del Imperio, se hizo cada vez más difícil la perduración de los viejos sentimientos hispanos. Todas las tiranías, cuando son integrales y se perpetúan durante largo tiempo, al estrangular la libertad han secado las fuentes del orgullo, del honor y de la dignidad de la nación. Ni siquiera perduraría en las minorías de dirigentes, de jerarcas políticos y de terratenientes poderosos. Sólo lograrían tal vez sobrevivir en las zonas donde se prolongó más puro el estilo de vida primitivo y en razón inversa de la intensidad de su romanización. Cabe sospechar que se mantendrían latentes en los hombres del Norte, de Asturias a Vasconia – Galicia fué más romanizada; en la quebrada zona montañosa que a la caída de Roma dió repetidas pruebas de haber conservado la herencia temperamental de los abuelos, al enfrentar y resistir a los germanos con orgullosa decisión, mientras el resto de Hispania soportaba, humillada, la brutalidad de los bárbaros.

El señorío germánico no pudo favorecer en los hispano-romanos el renacimiento de las tres viejas calidades que habían adornado a sus antepasados. Pero la tradicional articulación visigoda no era incompatible con el triunfo del orgullo, del honor y de la dignidad entre los dominadores; y la concepción germánica sobre la posición de la mujer en la familia, en alianza con la ferocidad gótica, dió nacimiento a prácticas sangrientas que habían de servir de gérmenes a las ideas hispanas sobre la honra.

En una *antiqua* de la *Lex Visigothorum* se exime de delito al marido que para castigar el adulterio de su esposa la matase y matase también a su cómplice. En otro precepto también antiguo de la Ley Gótica se libera de pena al homicida del raptor de la mujer de otro *quod pro defendenda castitate (homicidium) commissum fuit.* Y del arraigo alcanzado en la España goda por la teorética de esa vindicta en caso de rapto o de adulterio –la desenvuelven las leyes de los bávaros, de los borgoñones y de los lombardos como el Fuero Juzgo– poseemos dos pruebas decisivas: el rey Teodisclo fué asesinado por los nobles cuyos tálamos había mancillado; y los

vitizanos –godos colaboracionistas de los árabes– atribuyeron la pérdida de España a la venganza por el conde don Julián de la deshonra de su hija por Rodrigo.

A través del hermetismo de las fuentes hispano-godas no es imposible percibir, además, los primeros arpegios de una nueva sinfonía en la que se combinan, con ese nuevo concepto del honor, una soberbia apasionada y a las veces una altiva dignidad.

A cada paso refleja la Ley Gótica la orgullosa supervaloración de la raza o de la estirpe –*gens* o *genus*– y de la categoría social o política: *ordo, gradus, honor* o *dignitas*. El mismo sentimiento se trasparenta en las obras literarias o hagiográficas; esposa de un gardingo del rey *(gardingi regis sponsa)* titula con énfasis San Valerio a una muchacha, y con énfasis también dice de San Fructuoso que era de clarísima progenie regia e hijo de un sublime duque del ejército de España. Esa soberbia racial, genealógica, social o política, se traduce en los más rebuscados títulos que desbordan de las normas rígidas de la etiqueta imperial romana y adquieren contornos del más hinchado barroquismo: ilustrísimos, clarísimos, magníficos, sublimes son llamados todos los palatinos y prelados y aun quienes no alcanzaban a serlo. Ese orgullo de estirpe o de oficio mueve, a quienes creen amenazado su *honor* o su *dignitas* por un título o cargo inferior al que juzgan merecer, a vindicar una reparación que deje a salvo su dignidad y su honor y los de sus familiares: tal fué el caso del espatario Theodemundo.

2. *Soberbia y honor de los viejos castellanos*

Las notas de esta nueva sinfonía del orgullo, la dignidad y el honor se afirmaron en un *crescendo* sostenido cuando los nietos de la gente gótica se asomaron a la historia de la reconquista. Se mezclaron los godos en proyección horizontal –no señorial– con los biznietos de cántabros y vascones en el solar de la más vieja Castilla; y, primero, la batalla de todos contra los musulmanes durante los tres crueles siglos que mediaron entre la invasión árabe y la crisis califal y, en seguida, la repoblación por ellos de las tierras ganadas hasta el Duero, afirmaron los ancestrales sentimientos de las gentes norteñas.

La soberbia castellana nació entonces. Porque de la dura y bárbara lucha trisecular contra el terrible acoso islamita, del pueblo mestizo de cántabros, vascos y germanos que fué forjándose en Castilla –he demostrado que no sufrieron idéntico acoso las otras regiones del reino de Oviedo–

surgió el hombre entero que había de ser en adelante el castellano; y en ese hombre entero, por obra de su dramático destino, triunfó pronto —desde el siglo x a lo menos— junto al coraje, el orgullo. A ese triunfo contribuyó la articulación de signo igualitario que maduró en las tierras colonizadas por los castellanos. Cuajó en ellas un pueblo de hombres libres no jerarquizado por diferencias sociales firmes y rígidas; jerarquizado por diferencias tan flúidas que podían salvarse por obra del arrojo y del ímpetu.

Esa singular articulación de una comunidad humana integrada por masas de hombres libres constituyó el clima histórico más propicio para el triunfo de la soberbia. Ortega y Gasset ha sostenido que de la soberbia de un pueblo surge necesariamente una sociedad igualitaria: "el todos iguales". Su observación es exacta, pero no lo es menos que, a la inversa, la igualdad en la libertad de los miembros de una nación crea en éstos un vivaz sentimiento de orgullo, que sólo se afirma con trabajo o no llega a afirmarse jamás en pueblos articulados señorialmente.

Y ese orgullo de las masas castellanas hubo de acentuarse en todos por sus éxitos en la dura batalla por la libertad nacional, primero, y contra el moro, luego — entraron y saquearon Córdoba en 1009. Y por su ascenso de solariegos a ciudadanos, de villanos a caballeros y de jinetes labradores a infanzones nobles —tenemos noticias de tales ascensos en los días de García Fernández y Sancho Garcés—, en quienes por su bravura y por su audacia habían logrado tales medros.

En el siglo x asoma ya por lo menos a la historia el orgullo castellano. Los castellanos no se humillaron como los gallegos y navarros ante Almanzor y ninguna noble mujer de Castilla fué enviada a Córdoba para formar parte del harén de "El Vencedor". Hijas de la soberbia castellana fueron según lo más probable las fabulosas leyendas de los jueces y de la condesa traidora; la primera ilustraba los orígenes de la independencia de Castilla y la segunda intentaba justificar las derrotas. Y las fuentes históricas y literarias nos descubren en seguida el triunfo del orgullo en todas las gentes del condado.

Rezuma soberbia —una soberbia basada en la hombría— el relato que hacen de sus muchos desmanes, en defensa de sus libertades y derechos, los villanos de Castrojeriz, equiparados por García Fernández con los caballeros rurales —los peones— y con los nobles o infanzones — los jinetes. Un bárbaro orgullo dicta sus palabras sobre asaltos a villas y palacios reales y condales —irrumpimos en el lugar, tomamos nuestra prenda, bebimos el vino que encontramos allí e hicimos presa en cuanto hallamos—, sobre venganzas contra sus ofensores —los echamos fuera de sus casas con gran

deshonor— y sobre la defensa judicial de sus "fazañas" ante reyes y condes, de quienes logran la confirmación de sus derechos.

Y claro está que si los villanos de un pueblo de Castilla dieron tales muestras de soberbia, no podemos asombrarnos de que los infanzones o nobles de sangre, con quienes el conde había equiparado a los caballeros de Castrojeriz, se sintieran también torturados y exaltados por idéntico orgullo. Del que mostraron en el curso de sus tratos con los taifas andaluces nos da noticia el último rey Ziri, de Granada, en sus memorias.

Por orgullo colectivo —hoy diríamos por orgullo nacional— resistieron los castellanos por entonces el cambio de liturgia y se opusieron a que el viejo rito hispano-godo fuera sustituído por el rito romano. Es difícil explicar de otra manera la historia y la leyenda de la oposición de Castilla a tal mudanza, pues es duro de admitir que los hidalgos y villanos castellanos sintieran tan tierna devoción por la vieja liturgia como para defenderla con vehemencia apasionada.

Documentos y textos legales nos presentan también desde el siglo XI claras pruebas de la vidriosa estimación de su honor por los nobles de León y de Castilla. Tan incisiva y aguda había ya llegado a ser, que muerte y deshonra aparecen equiparadas ante la ley en sus proyecciones sociales y jurídicas. Cuando el rey concedía el privilegio de infanzonía, es decir, de nobleza, otorgaba con el valor penal del noble: "onram et desornam et calumniam de infanzon". La deshonra podía ser de dicho o de hecho y hasta referirse a actos cometidos contra los vasallos o las cosas del hidalgo. Y de un precepto del Fuero de Miranda, de 1099, y de la noticia de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* sobre la muerte dada por Munio Alfonso a su hija, que encontró "jugando" con un joven, cabe deducir que entre los infanzones el marido o el padre tenían el derecho, y aun la costumbre, de matar a los adúlteros o a quienes manchaban la pureza de su estirpe.

Poco después los juglares, que conocían bien al pueblo de Castilla, exaltaron el orgullo, destacaron la dignidad y ensalzaron el sentido del honor, de los personajes cuyas vidas presentaban al juicio popular como paradigmas de conducta. O estigmatizaron el quebrantamiento de las leyes morales que regían la exteriorización de tales sentimientos, por quienes presentaban como dechados de ignominia.

Orgullos que provocaron agravios y agravios que se estimaron deshonras dieron origen a la trágica cadena de venganzas que se refieren en el Cantar de los infantes de Lara. En torno al desafío vindicativo de la traición de Bellido Dolfos gira el asunto del Cantar de Zamora. Y en el Poema del Cid es posible rastrear toda una teorética del orgullo y del honor,

"A su ondra e a nuestra pro", declararon los infantes de Carrión que querían casarse con las hijas del Campeador, porque ellos eran de "natura" de condes y Rodrigo un simple infanzón pero de gran fortuna; y el rey ordenó que dijeran al Cid a propósito de tales bodas: "Abrá y ondra e creçerá en onor." Después el juglar dedica buena parte del Cantar a referir la deshonra en los Robledos de Corpes de las hijas del Campeador y la vindicación de tal deshonor en las Cortes de Toledo. Y a esas dos caracterizaciones diferentes de la honra —jerarquía social y fama pública— se añade en el Poema clara prueba de la proyección del honor hacia el grupo de que forma parte el individuo, puesto que por contaminación alcanza a la comunidad el deshonor de aquellos de sus miembros que cometen un acto reprobable. El Conde de Barcelona, desconocedor del destierro del Cid, le supone expatriado en daño de su rey, se niega a recibirlo y le injuria así: "Sabrá el salido a quien vino desondrar."

En una comunidad histórica donde la masa no era puro cimiento inerte sobre el que alzaban el edificio de su vida las minorías señoriales, donde el pueblo constituía elemento activo del cotidiano fluir de la historia, donde contaba la pública opinión, orgullo, dignidad y honor se entreveran necesariamente en la mecánica vital, no sólo del noble sino del pueblo todo.

En los regímenes tiránicos se desvanecen las tres calidades; en los regímenes señoriales pueden arraigar entre la minoría de los señores; sólo pueden medrar las tres y ganar aun a las masas, en las sociedades articuladas sobre la base de la libertad orgánica de la gente menuda: del pueblo.

Ese fué el caso de Castilla, islote de hombres libres en la Europa feudal, horro de la garra señorial de prelados y magnates, país de infanzones labradores y de caballeros villanos, de clases flúidas y abiertas, tierra brava cuyos primeros caudillos necesitaron del concurso entusiasta de su pueblo para conseguir y afirmar la libertad nacional frente a León, Pamplona y Córdoba; comunidad histórica que se prolongó hacia el Sur en una espesa red de fuertes y de grandes concejos.

En tierras de León y de Galicia durante los siglos IX a XI los actos sexuales de la gente villana, fuera de matrimonio, implicaban simplemente el pago de una pena pecuniaria. Según he probado hace un cuarto de siglo, en mis "Estampas leonesas", casos de tragedia en otros períodos históricos de España terminaban allí como cualquier otro delito. La muerte misma se penaba también del mismo modo, e incluso el derecho de venganza se redimía mediante la entrega de una suma de dinero.

Pero el villanaje castellano se contagió temprano del sentimiento del honor caballeresco. En el fuero de Miranda de 1099 se lee: "Et si invenerint

eum facientem fornicium cum uxore velata ubicumque, interfeciat ambos, aut unum si plus non potuerit; et si alius captus fuerit, comburatur." Y se añade que ese marido engañado que había matado a los adúlteros o a uno de ellos, si no había podido matar a los dos, o que había quemado al otro de haberlo atrapado después, estaría exento de pagar la pena del homicidio y libre del derecho de venganza de los parientes de las víctimas.

Y en el fuero de Escalona de 1130 se dispone que fuera ahorcado quien forzare a una mujer o le hiciera algo vergonzoso "unde habeant suas gentes malum nomen" (de donde viniera mala fama a su familia); palabras de las que resulta a las claras la proyección de la sombra del honor sobre todo el grupo familiar y el celo por su honra y fama de los villanos de un pueblo castellano.

Sí; los villanos de Castilla empezaron pronto a seguir las huellas de los hidalgos y a recibir sus ideales. Esa concepción del honor arraigó pronto entre ellos y se generalizó en las masas urbanas de otros concejos del reino. El fuero de Soria libera de responsabilidad penal al marido, al padre y al hermano que encontrasen a su mujer, su hija o su hermana "yaciendo" con otro y que matasen a los dos culpables; y decreta que, si no se les hallara *in fraganti* pero se comprobase el adulterio, que los adúlteros muriesen por ello, a no ser que el marido sufriese "la deshonra", en cuyo caso debía soportar las injurias de los vecinos. Los fueros de Alcalá, Zorita, Cuenca y Heznatoraf, entre otros, al eximir de pena y de enemistad al marido burlado que matase a los adúlteros, atestiguan la extensión de esa teorética de la venganza del honor mancillado a los concejos de las nuevas tierras de Castilla; y los de Ledesma, Coria y Usagre, su adopción por los ciudadanos de las tierras nuevas de León, incluso por los habitantes de poblaciones de señorío, como era Usagre. Varían los pormenores de los preceptos forales, pero todos responden al mismo principio, todos exigen la muerte de los dos culpables, y todos acompañan tales disposiciones con la amenaza de las más duras penas —la horca o la hoguera— a los que forzaran mujeres. Algunos fueros —los de Zorita, Cuenca...— liberan de castigo a quienes castraran al hombre que encontrasen con su mujer o con su hija. Y en el "Libro de los fueros de Castilla" se lee esta fazaña (caso judicial): "un cauallero de Çiubdat Rodrigo... fallo yasiendo a otro cauallero con su muger e pristol este cauallero et castrol... Et jusgaron le en la corte que deuye ser enforcado, pues que ala muger no le fiso nada; et enforcaron le. Mas quando atal cosa abiniere que fallar a otro yasiendo con su muger quel ponga cuernos, sil quisiere matar e lo matar, deue matar asu muger."

3. *La honra y la fama en la Castilla medieval*

Castilla –y en seguida León, pronto hermanado con ella para siempre– hizo y deshizo a los hombres, mucho antes de que don Alonso Fernández Coronel, al ir a ser ajusticiado por orden del rey don Pedro I, acuñara la histórica frase, luego repetida por don Álvaro de Luna: "Esta es Castilla que face los omes e los gasta". Las frases históricas y literarias más famosas de España han nacido de la entraña de la vida real y siglos antes de que adquirieran eternidad. Y Castilla desde hacía siglos venía haciendo y deshaciendo a sus personalidades más señeras con el calor de su apoyo y de su aplauso o con la saña de su crítica implacable, como en toda democracia.

Esos hombres que Castilla hizo o deshizo desde los albores de su historia como pueblo –no sería difícil registrar muchos casos de hombres, rápidamente ascendidos a altas cumbres sociales por caprichos del azar y de pronto caídos, en un instante, desde el pedestal de su gloria– hubieron de sentir muy pronto el orgullo de su triunfo cuando, hijos de sus obras, el viento de la fama hinchaba las velas de la navecilla de su vida. Hubieron de cuidar con celo de su honra y de vivir con dignidad, para salvarse de los mudables giros del huracán de la opinión, que podía hacer zozobrar a la postre la nao de su incierto destino. Y hubieron de extremar su desdén hacia la muerte, si llegaba la ocasión de enfrentarla cara a cara ante las masas, para ganar su postrer batalla al juicio popular. Cercado en Aguilar, don Alonso Fernández Coronel dijo ya a Gutierre Fernández: "Amigo, el remedio de aquí adelante es éste: morir lo más apuestamente que yo pudiere, como caballero."

Como reza la copla que canta la caducidad de todo orgullo: "los ríos van a la mar / ayer se cayó una torre", en Castilla iban de prisa hacia el Océano los ríos caudales tanto como los medianos y los chicos, y se caían con tanta frecuencia los altos torreones como los viejos palomares. Orgullo mientras la veleta marcaba el norte del azar favorable, honra y dignidad a lo largo de la difícil ruta y dignidad y orgullo en la tormenta y el naufragio.

La Crónica General refiere las palabras con que Fernán González movió a los suyos a proseguir luchando para ganar fama imperecedera y la venganza que García Fernández tomó de la deshonrosa fuga de su esposa con un caballero francés. Pero no sólo aparecen así aureolados por la leyenda los héroes máximos, arquetipos de la vida ideal de la nación. En el

siglo XIII se nos muestran aguijoneados por iguales sentimientos los hidalgos, los ciudadanos y hasta los labradores. Como queda probado, no hay una nota discordante en el *concertante* de los fueros municipales acerca de la venganza del honor matrimonial escarnecido. Y no faltan testimonios de la exaltación del orgullo, la honra y la dignidad de castellanos y leoneses en el fluir de su existir diario.

En las estampas del cerco de Sevilla que traza la "Crónica General" aparece tan elogiado el valor temerario de Garci Pérez de Vargas como su celo en guardar silencio sobre la muestra de flaqueza de un caballero –le abandonó en un trance difícil– para que no perdiera su fama y su honor.

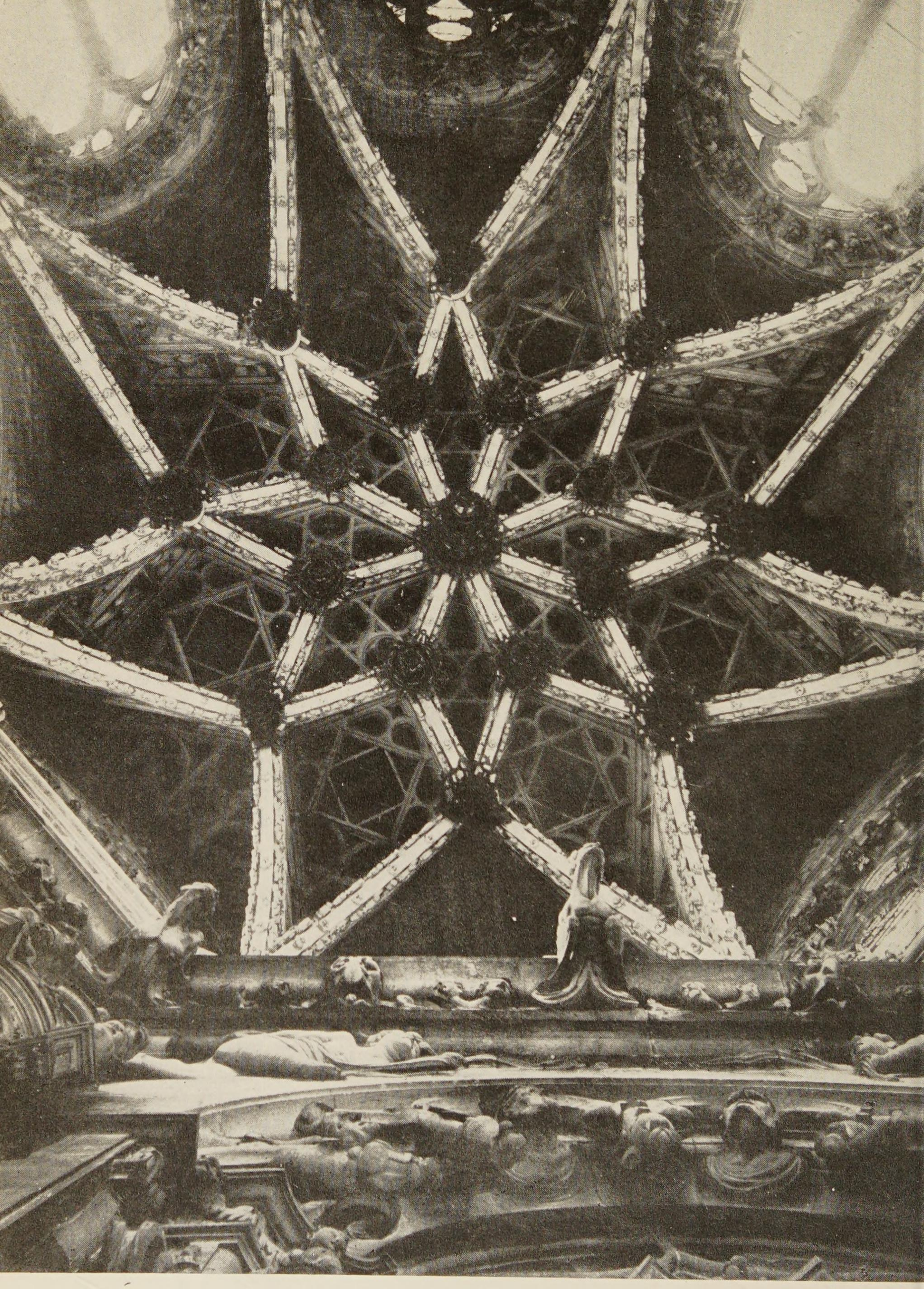
En la "Crónica de la población de Ávila" –de mediados del siglo XIII– se lee que un caballero abulense llamado Blasco Cardiel, quien durante una de las campañas de la milicia concejil de Ávila a tierras andaluzas abandonó a los suyos cercados por los almohades creyéndolos perdidos: "quando sopo que los de Auila auien vençido la batalla non enduró (no pudo) sofrir la uergüença, e fuesse de la tierra e fizo su morada en Calatayud".

En esa misma Crónica se recoge la leyenda heroica de Nalvillos, un famoso caballero de Ávila a quien según la tradición había robado su mujer el señor moro de Talavera. La fantasía popular abulense hizo a su héroe realizar una atrevidísima y novelesca aventura para vengar tan gran deshonra –así la califica en el relato el mismo ofendido– y el pasaje legendario termina con la quema por Nalvillos del caudillo islamita y de su propia esposa, que "en faziendo sus deportes" con el raptor, se había olvidado del amor de su marido.

También en la "Crónica de la población de Ávila" se cuenta que, en el cerco de Jaén, varios caballeros abulenses acudieron a socorrer a otros, sus convecinos pero sus enemigos, que se hallaban ocasionalmente en gran peligro. Porque "si non non somo para tornar a Auila sin vergüença", hace decir el cronista al que propuso a sus amigos acudir en auxilio de quienes no lo eran. Y como un magnate preguntara por qué habían socorrido a sus adversarios y no los habían dejado morir, escuchó de otro abulense esta respuesta: "ninguno non se ternie por vengado en muerte de su enemigo si le non mata por su mano assi como deue".

En el "Libro de los fueros de Castilla" –también de mediados del siglo XIII– se refiere que doña Elvira, sobrina del arcediano de Burgos, se desposó con un caballero y recibió de él la dote a estilo visigodo. No llegaron a casarse y el caballero le pidió que le volviera lo que le había dado. Negóse ella, acudieron ante don Diego Lope de Haro, falló éste salomó-

95. – Interior en gótico florido de la catedral de Sevilla. La cruz de la cara islámica de la vieja Hispalis romana. El sepulcro de Colón completa el tríptico sevillano: Lo hispano-árabe, lo hispano-cristiano y lo hispano-atlántico. Alfaquíes y poetas, clérigos y caballeros, banqueros y mercaderes... y después Cristos, Inmaculadas, el Pícaro Guzmán de Alfarache y... Don Juan. De la ciudad mora sólo quedan sus viejos edificios y su viejo arte; fué enteramente vaciada por Fernando III.



96. – Por lo que el gótico flamígero tenía de desborde ornamental que podríamos calificar, metafóricamente, de barroco, prendió pronto y arraigó mucho entre nosotros. Sirva de ejemplo de tal triunfo la bóveda gótica florida del crucero de la catedral de Burgos, por española, exuberante de decoración y con tendencia cueviforme.

nicamente que si doña Elvira confesaba haber abrazado y besado al caballero, en desposorio, que conservara la dote, pero la sobrina del arcediano prefirió devolverla.

En la misma colección de fazañas se cuenta esta tremenda escena: Un hijo del alcalde de una población cuyo nombre se calla, entró de noche a robar en casa de una viuda, hurtó sus maletas a unos romeros alemanes, le detuvieron éstos, dieron voces, llegaron las gentes de la villa, al día siguiente le llevaron ante los alcaldes y el concejo, le condenaron a ser ahorcado: "et enforcol su padre e sus parientes, e ellos trauaron la soga fasta que fue muerto".

Garci Pérez de Vargas evita la deshonra de un caballero con su silencio pertinaz, Blasco Cardiel no puede soportar la vergüenza y huye de su ciudad natal, el pueblo de Ávila adorna legendariamente la venganza de un rapto y de un adulterio, los caballeros abulenses socorren a sus paisanos enemigos para poder matarlos ellos, la desposada sobrina del arcediano de Burgos prefiere devolver la dote a reconocer el leve desliz de un abrazo y de un beso y el padre y los parientes del mozo ladrón le ahorcan por su mano. El orgullo y el honor hidalgos, la honra femenina, la dignidad familiar y detrás, siempre, la opinión pública —el bueno o el mal nombre del fuero de Escalona— erguida, amenazante, fiera, bárbara, sañuda. Hasta forzar a los villanos a tirar de la soga con que era ahorcado el hijo y el pariente ratero, para mostrarse ajenos al delito y vivir dignamente.

Ese sentimiento de vergüenza caballeresca constituyó en la Castilla del siglo XIII el resorte principal de la vida nobiliaria y aun de la vida de todo el pueblo.

"Las Partidas" lo colocan como cimiento de la hidalguía y de la caballería: "Ouieron por bien los sabidores, que catassen omes para estas cosas que ouiessen en si verguença naturalmente... Que la verguença vieda al Cauallero, que non fuya de la batalla, e porende ella le faze vencer." (Part. II, tít. XXI, ley VIII).

"E aun porque se esforçassen mas, tenian por cosa guisada, que los que ouiessen amigas, que las nombrassen en las lides, porque les cresciessen mas los coraçones, e ouiessen mayor verguença de errar." (Part. II, tít. XXI, ley XXII).

"Leales conuiene que sean en todas guisas los Caballeros... por tres razones, segun los Antiguos dixeron. La primera es, porque son puestos por guarda e defendimiento de todos, e non podrian ser buenos guardadores los que leales no fuessen. La segunda, por guardar honrra de su linaje, lo que no guardarian, quando en lealtad errasen. La tercera, por no fazer ellos

cosa por que cayan en verguenza, en lo que caerian, mas que por otra cosa, si leales non fuessen." (Part. II, tít. XXI, ley IX).

En la "Crónica General" los colaboradores del Rey Sabio llegan a escribir: "La postura (el compromiso) dond' nace a omne gran uerguenna e desonra non se devie tener." Y el mismo Alfonso X elige este estribillo para la Cantiga donde cuenta cómo la Virgen reemplazó a la tornera fugitiva:

De vergonna nos guardar
Punna todauía
Et de falir et d'errar
A Uirgen María.

El cerco de los castellanos por la opinión popular que hacía y deshacía los hombres, avivó la llama del honor entre nobles y plebeyos. Junto a la honra –homenaje personal que se rendía a Dios, al rey o a quien aventajaba en jerarquía– y junto a la honra –categoría social que se adquiría por concesión divina o regia o por el propio esfuerzo o la propia virtud– el honor pendía del crédito que la voz del pueblo otorgaba a cada uno en función del propio mérito o de la caprichosa fortuna.

Alfonso el Sabio insiste con frecuencia en "Las Partidas" en la honra debida a Dios, al rey, a los prelados y a los nobles y marca incluso al pormenor la que se debía a los caballeros. Define así la otra clase de honra: "Honrra tanto quiere dezir, como adelantamiento señalado con loor, que gana ome por razon del logar que tiene, o por fazer fecho conoscido que faze, o por bondad que en el ha." (Part. II, tít. XIII, ley XVII.) Y caracteriza a maravilla el honor crédito: "Ca segund dixeron los Sabios, que fizieron las leyes antiguas dos yerros son como iguales, matar al ome, o enfamarlo de mal; porque el ome despues que es enfamado, maguer non aya culpa, muerto es quanto al bien, e a la honrra deste mundo; e demas, tal podria ser el enfamamiento, que mejor le seria la muerte, que la vida." (Part. II, tít. XIII, ley IV.)

El platillo en que se juntaban la honra concedida o negada por el rey y el honor caprichosamente otorgado o negado por el crédito público pesaba tanto en la balanza de la honra y del honor que a veces vencía y superaba al otro, no menos importante, en que los hijos de Castilla ponían su propio esfuerzo personal. Pero no era el castellano hombre para consentir ese desequilibrio injusto y duro de sufrir y trató de vencer y de superar la gravitación de la posible injusticia real o de la posible fama adversa. De esa batalla nació el auténtico sentimiento del honor.

Ese sentimiento del honor proyectado en la vergüenza fué un acicate

y un freno y a la par un temor y un dolor: impelía al hombre y le guiaba en las grandes tormentas de la vida o en el laberinto de su existir diario; se tradujo en la dignidad de la conducta e intentó asegurar su fama hasta más allá de la muerte.

Si del orgullo nació el honor y del honor la dignidad en un encadenado proceso genético, luego la dignidad espoleó la honra y la honra vivificó el orgullo en un ascendente movimiento impulsivo.

4. Soberbia, honra y vergüenza caballerescas: el honor en España

Los tres sentimientos así entreverados, exaltados por la energía producida en la turbina de la fama y después precipitados en alud sobre las ásperas vertientes de la vergüenza hidalga, arraigaron profundamente en León y Castilla, triunfaron en todos los otros reinos hispanos y ganaron en España toda, desde las cumbres de la realeza hasta los llanos del pueblo.

Raimundo Lulio, en el "Libro del orden de caballería", coincide con Alfonso X de Castilla al teorizar sobre el honor y la vergüenza. También registra junto a la honra-homenaje personal que debía rendirse a Dios, al rey, a los señores o los caballeros, la honra-categoría social recibida por gracia divina o por merced regia o adquirida por el propio esfuerzo o por la propia virtud.

Declara obligación del caballero mantener o restaurar el honor de la orden de caballería y defender el honor de su señor y del reino o principado. Señala los múltiples deberes que implicaba la guarda de la honra personal. "Por el honor... tiene el caballero nobleza de corazón y por nobleza de ánimo se inclina más tardíamente a la villanía... y a la maldad y al engaño." "Cuando preciso fuese alargue las manos y haga gastos dando generosamente según conviene a su honor." "Ningún hombre puede amar ni honrar mejor ni tener mayor caballería que quien muere por su honra." Y destaca también la significación de la vergüenza: "Porque el caballero —escribe— debe temer más ser vituperado que ser muerto: la vergüenza debe dar más pasión a su coraje que el hambre, la sed, el calor, el frío, ni otra pasión ni trabajo del cuerpo." "Así como el casco de hierro defiende la cabeza, que es lo más alto y el miembro principal entre todos los miembros del hombre, así la vergüenza defiende al caballero."

Que el mismo rey, fuente graciosa de la honra para todos, tenía la suya tan vidriosa como la de cualquier hidalgo, es también seguro. Ni él se

libraba de deshonra, por obra de los hostiles hados del descrédito o como corolario de la humillación de su persona o de su regia autoridad en los azares de la vida política. Sobre tales posibilidades teoriza Alfonso X en *Las Partidas*, y forcejeando para evitarlas se nos muestran dos reyes de Aragón, sus contemporáneos. Jaime I dice en su Crónica que en una ocasión se dirigió a don Pedro Ahones con estas palabras: "Vos nos servís de tal vergüenza, como grande es la nuestra propia." Y Pedro III por conservar su honor cayó en la trampa que le tendió su enemigo el rey de Nápoles. Para conseguir éste alejar al aragonés de Sicilia, le acusó de no haber entrado en ella como buen caballero sino alevosamente, seguro de que tal acusación decidiría al príncipe español a volver por su honra y a concertar un desafío. Así ocurrió, y el rey de Aragón cruzó el Mediterráneo y España y acudió novelescamente al palenque de Burdeos a fin de defender con su espada la limpieza de su fama.

Si los actos de un caballero, según Alfonso X y según Raimundo Lulio, acarreaban honra o deshonra a la Orden de la Caballería, los del rey honraban o deshonraban al reino todo. En 1271 Jaime I se esforzó en el Concilio de Lyon, ante Gregorio X, para que se organizara una nueva cruzada; ofreció al Pontífice acompañarle con una hueste de mil caballeros y elogió con orgullo la potencia de la flota catalana. Ante las indecisiones de los demás asistentes a la asamblea canónica se despidió del Santo Padre, abandonó la reunión con los miembros de su séquito y les dijo: "Barones, ya podemos marcharnos: hoy a lo menos hemos dejado bien puesto el honor de España."

¡El honor de España! El honor no sólo de un reino sino de toda la comunidad histórica que alentaba dentro de las fronteras de la vieja Hispania romana. ¡El honor de España! Bella frase que descubre la clara concepción perdurable y renaciente de la unidad esencial de la Península y, a la par, acredita la proyección de la idea del honor desde el individuo a la sociedad de que formaba parte. Por el Fuero de Escalona sabíamos que la deshonra de una mujer acarreaba mala fama, es decir, la pérdida de la honra a sus familiares *(suas gentes)*. Ahora vemos, a la inversa, pero en un escenario mucho más vasto, procurando honor a todos los hispanos, la arrogante conducta del rey de Aragón ante el Pontífice. ¡El honor de España! Esta idea y esta frase que por primera vez fueron concebidas y acuñadas por un catalán —retengamos el hecho— iban a hacer fortuna y a asomar muchas veces a la historia, en torno, eso sí, a conceptos muy diversos del honor español.

En la primera mitad del siglo XIV don Juan Manuel afirmó ese concepto

del honor como bien general de un pueblo todo. Castilla no gozaba según él de su vieja honra o preeminencia en España. Quería restaurar la gloria de su patria: "Estava aguisado de cobrar Castiella toda su onra si se fiziese por ello todo lo que se deuia facer." Pero la mengua padecida por Castilla era justo castigo de la divina providencia y no era posible lograr mejor ventura: "Et commo quier que esto seria grant vien et grant onra de Castiella non se puede fazer —escribe— nin se fará fasta que Dios quiera que los castellanos emienden sus vidas e fagan emienda de sus pecados por que pierda Dios saña dellos." Para don Juan Manuel la "vergüenza" en que Castilla había caído —en gran parte, importa decirlo, por las propias torpes hazañas del nieto de San Fernando— era culpa no de un hombre sino de todo un pueblo.

Alrededor de un siglo después de que don Jaime porfiase por el honor de España, Fernán Pérez de Guzmán dijo de don Fernando de Antequera que procuró "grandisimo honor a la naçion. Ca como a todos es notorio, aquella guerra de Granada que el rey su hermano dexo començada con nesçesidad, el la prosiguio e continuo con uoluntad de seruiçio de Dios e onor de Castilla". Frente al cronista catalán, el castellano limitaba las fronteras de la comunidad honrada por el príncipe a las de uno de los reinos españoles, porque los hechos de los que emanaba la honra habían tenido lugar dentro de la Península. Pero repetía el mismo concepto del honor como proyección social de la conducta del príncipe sobre los destinos de un pueblo.

Una generación más tarde se había afirmado y ampliado esa concepción de la honra y bastaban los hechos de un caballero para procurarla a toda la nación. Fernando del Pulgar alienta al Condestable de Castilla, don Pedro Fernández de Velasco, a sufrir los trabajos que padecía en el sitio de Montanchez, "pues son por ensalçamiento de la corona real e por el honor y paz de vuestra propia tierra".

Y medio siglo después la honra de España iba a pender de la actitud de cualquier español e incluso de meros hechos de conciencia.

En el siglo XIV, no obstante el claro inicio de un giro decisivo en la vida de España, perduraron en vigencia los vivos sentimientos tradicionales que habían integrado hasta aquí el tríptico del orgullo, la dignidad y el honor hispanos.

Contra el orgullo había arremetido Raimundo Lulio en el siglo anterior siguiendo las directrices del pensamiento cristiano, medieval y de siempre. En el "Libro del Orden de caballería" escribe: "Soberbia es vicio de desigualdad, porque el orgulloso pretende no tener par ni igual... Y porque la

humildad y la fortaleza son dos virtudes íntimamente ligadas, ambas enemigas del orgullo, si tú, caballero orgulloso, quieres vencer el orgullo, ajusta en tu ánimo la nobleza de la fortaleza y de la humildad... ¿Te sentirás orgulloso cuando vayas con todas tus armas y vestiduras caballerescas? No te sentirás así si la fortaleza de la humildad te hiciera recordar la razón porque eres caballero... Si fueras abatido de tu caballo y vencido y apresado, ¿te sentirías orgulloso? No; porque la fuerza corporal habría vencido y bastado en el ánimo de un caballero para humillar tu orgullo; y como quiera que la nobleza del coraje no es corporal, cuánto más, fortaleza y humildad deben humillar el orgullo del noble corazón que lo es por espiritual nobleza." Para Raimundo Lulio los orgullosos eran injustos y de poco seso y el orgullo rebajaba al hombre. "Hayas temor del caballero humilde —dice—, pero no del orgulloso."

En el siglo XIV combatieron la soberbia y el orgullo desde bases ideológicas distintas, aunque emparentadas: don Sem Tob, el Arcipreste de Hita y el Canciller Ayala. El rabino de Carrión escribe: "Desy da cuenta çierta / Quien orgullo mantyen / Que punto ensu tyesta / De meollo non tyen." Juan Ruiz registra los daños morales y materiales que la soberbia acarrea y las caídas que a la postre provoca. Y Pero López de Ayala insiste en la temática cristiana del pecado de los soberbios.

Todos los moralistas peninsulares, y con ellos algunos escritores muy leídos, en obras muy difundidas y populares —sirva de ejemplo el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera—, siguieron arremetiendo, castigando, ridiculizando, combatiendo la soberbia.

Pero todas estas arremetidas y combates y otros de menor jerarquía que cabría señalar, fueron como voces clamando en el desierto. El aguijón de la soberbia tenía envenenada el alma de los españoles. De los españoles, escribo, porque incluso entre los orgullosos castellanos sorprendió la soberbia de los aragoneses que acudieron al cerco de Sevilla. En la "Crónica General" se lee: "se quisieron los aragoneses apartar para amostrar su orgul, et non les dixo mucho bien". Con razón el mismo Arcipreste de Hita dice al Amor: "más orgullo et más brío tienes que toda España". Si la soberbia había contribuído a forjar al hombre entero que era ya el *homo hispanus*, esa condición del peninsular se proyectaba a su vez en el orgullo y atizaba su hoguera.

En ella se abrasaban en Castilla grandes y chicos.

Don Juan Manuel se dejó dominar por el orgullo —llegó a atribuir origen maravilloso a sus armas y a tener a su linaje por llamado a vengar la muerte de Jesucristo— y ese orgullo le arrastró a revolver Castilla y a

cometer verdaderas felonías. El orgullo, tanto como su desequilibrio mental, guió los trágicos pasos de Don Pedro el Cruel y le empujó hasta su desastroso fin. Transida de orgullo lanzó a la resistencia contra Fernando de Antequera al Conde de Urgel, su propia madre – "Hijo, o rey o nada". Por orgullo nacional el Conde de Cifuentes arrojó de su asiento al embajador inglés en el Concilio de Costanza. Orgullo rezuma la defensa de la preeminencia de Castilla sobre Inglaterra que hizo en tal concilio don Alonso de Cartagena. Por orgullo murió el Papa Luna en Peñíscola sin renunciar a la tiara pontificia. Más que la codicia perdió el orgullo a don Álvaro de Luna – cegado por él llegó a permitirse el inútil crimen de Burgos y a fiar en la benevolencia del monarca; pero su orgullo en el patíbulo le ganó la admiración póstuma de Castilla. El orgullo castellano movió la pluma con que Fernando de Torres escribió su memorial a Enrique IV. Y el orgullo asoma con frecuencia a la galería de retratos que trazaron de los ilustres varones de Castilla, Fernán Pérez de Guzmán y Fernando del Pulgar.

El orgullo contra el que se alzó el rabino de Carrión don Sem Tob había ganado en el siglo xv hasta a los nietos de los judíos que habían abrazado el cristianismo. Don Alonso de Cartagena se muestra orgulloso de la nobleza de su estirpe hebraica al replicar a Juan de Mena en el *Diálogo de la Vida Beata*, obra de otro cristiano nuevo, Juan de Lucena. Sólo la soberbia genealógica del poeta converso Juan de Montoro, que trabajaba como sastre en Córdoba, pudo moverle a denunciar el vil origen de otro poeta de su raza, Juan de Valladolid. Fernando del Pulgar no logra encubrir en sus cartas el orgullo erudito y literario que le tiranizaba el alma. Fernando de Rojas descubre el suyo a las claras en sus lanzadas frecuentes y sañudas contra la luz de la estirpe hidalga. Y el orgullo por su creación literaria venció a la postre a su posible escrúpulo y a su posible temor por la crudeza y por el sentido antinobiliario y anticlerical de "La Celestina", y esa victoria le llevó a registrar su nombre y su patria en los acrósticos famosos.

El orgullo ganó incluso a las mujeres y a las clases bajas de la sociedad castellana. De las mujeres soberbias se burla más de una vez el Arcipreste de Talavera en el "Corbacho"; y Fernando de Rojas muestra torturadas por tal sentimiento hasta a alguno de los criados de Calixto y hasta a las rameras amancebadas con ellos. Ese orgullo mueve sus lenguas en sus frecuentes prédicas antiseñoriales. Llamas de soberbia abrasan singularmente a la buena moza Areusa, tan amigada con Celestina. "Ruyn sea quien por ruyn se tiene. Las obras hazen linaje, que al fin todos somos hijos de Adán é Eua", dice con énfasis en una ocasión; y poco después arremete con

desprecio contra los que sirven a señores y en medio de su parlamento exclama: "¡O, tía, y qué duro nombre é qué graue é soberuio es 'señora' contino en la boca!"

Incluso descubre con frecuencia su orgullo, por sus triunfos en el oficio de cuya maestría se alababa sin rubor, la "vieja barbuda" de Celestina, de quien dijo Pármeno a Calixto: "Si entre cient mugeres va é alguno dize ¡puta vieja! sin ningún empacho luego buelue la cabeça é responde con alegre cara." A Lucrecia, la doncella de Melibea, le endilga estas palabras: "Bien parece que no me conociste en mi prosperidad, hoy ha veinte años... No puedo decir sin lágrimas la mucha honra que entonces tenía... Caballeros, viejos y mozos, abades de todas las dignidades desde obispos hasta sacristanes... el que menos había que negociar conmigo por más ruin se tenía."

El converso Fernando del Pulgar, hombre de pluma y no de espada, llega a mostrarse ganado por la soberbia heroica de los castellanos y nos ha dejado además una clara muestra de orgullo nacional: "Yo por cierto —escribe— no ví en mis tiempos, ni leí en los pasados viniesen tantos caualleros de otros reinos e tierras estrañas... por fazer en armas a todo trance, como ví que fueron caualleros de Castilla a la buscar por otras partes de la cristiandad... Ví también guerras en Castilla, e durar algunos tiempos; pero no ví que viniesen a ella guerreros de otras partes: porque así como ninguno piensa lleuar fierro a la tierra de Vizcaya, donde ello nasce, bien así los estrangeros reputauan a mal seso venir a mostrar su valentía a la tierra de Castilla, do saben que hay tanta abundancia de fuerças y esfuerço en los varones della, que la suya será poco estimada."

Si el Arcipreste, a mediados del siglo XIV, dió testimonio del orgullo de los españoles, unos cien años más tarde, Fernando del Pulgar, al comentar las Coplas de Mingo Revulgo supuso que detrás de la frase "¿Qué es de tu jubón bermejo? ", su autor anónimo, quienquiera que fuese, se preguntó en verdad: "Castellano, ¿do está vuestro orgullo?" La crisis moral que padeció Castilla durante el reinado del desdichado Enrique IV justifica esa interrogación dubitativa. Pero la historia de Castilla y de España iban pronto a responder al cronista de origen hebraico, que el orgullo de los peninsulares no se había extinguido en las tristes décadas primeras de la segunda mitad del siglo XV. Enraizado en la hombría o en la estirpe, ese orgullo iba a constituir una fuerza, a las veces demoníaca, claro está, pero siempre decisiva en la vida española.

Con ese orgullo se vincula como siempre el sentimiento de la honra-fama y su proyección en los entresijos del alma: la vergüenza. Durante los

dos siglos postreros de la Edad Media se acentuó el triunfo de aquéllos en la vida toda de los castellanos y de los peninsulares en general.

En el "Conde Lucanor", don Juan Manuel aureoló con el férvido y escrupuloso sentido de la honra al héroe máximo de la tradición de Castilla. Parafraseando relatos del "Poema de Fernán González" y de la "Crónica General", cuenta que el conde hubo de responder a Nuño Laín y a quienes le pidieron que "non se metiese en tantos roídos": "Si quisiese andar á caza con buenas aves por Arlanzon ayuso et arriba, et en buenas mulas gordas, et dejar de defender la tierra, que bien lo podria facer, mas que le contesceria como dice el proverbio antiguo: 'Murió el hombre et murió el su nombre'; mas si quisiéramos olvidar los vicios et facer mucho por nos defender et levar nuestra honra adelante, dirán por nos despues que murieremos: 'Murió el hombre, mas non su nombre.' Et pues viciosos et lazdrados, todos habemos á morir, non me semeja que seria bien si por el vicio [holganza] de la folgura dejaramos de facer en guisa que despues que nos murieremos, que nunca muera la buena fama de nuestros buenos fechos."

Después de referir otra respuesta de Fernán González a sus gentes, muy mal heridas en la batalla de Facinas, don Juan Manuel pone en boca de Patronio estas palabras: "Et vos, señor conde, si queredes facer lo que debierdes cuando vierdes que cumple para defendimiento de lo vuestro et de los vuestros et de vuestra honra, nunca vos sintades por laceria nin por trabajo nin por peligro."

Y llega a extender a todos los hombres las virtudes de la vergüenza: "La mejor cosa que home puede haber en sí, et que es madre et cabeça de todas las bondades, dígovos que ésta es la vergüença; ca por vergüença sufre homne la muerte que es la más grave cosa que puede ser, et por vergüença dexa homne de fazer todas las cossas que non le parescen bien, por grant voluntat que haya de las fazer."

Según reconoce su biógrafo Jiménez Soler, don Juan Manuel "tenía la obsesión de la honra". Sobre ella escribe en sus obras y en sus cartas con harta frecuencia y para vindicar la suya de supuestos o de reales agravios movió la espada con tanta facilidad como la pluma. "Debe home excusar cuanto pudiere de non haber guerra, et todas las otras cosas debe home ante sofrir que comenzar guerra, salvo la deshonra", escribe en el "Libro de los Estados". Pero su orgullo le llevó a sentirse menguado en su honor tan a menudo, que revolvió y ensangrentó el reino para librarse de mancilla.

Las palabras de don Juan Manuel sobre la honra reflejan sin embargo

algo más que la postura ante el mundo de un soberbio y puntilloso señor de la España del siglo XIV. El honor, la fama y la vergüenza señorearon la vida de los castellanos todos de la época. Todos procuraron gozar durante ella de un nombre claro y limpio, no empañado por la sombra del descrédito; y muchos aspiraron a ganar la admiración de sus contemporáneos y a perpetuar, orgullosos, su memoria en las generaciones del futuro.

La honra, la fama y la vergüenza constituían faros y metas de conducta para todos. "Por mi honra", "por vuestra honra", "es mi honra", "es vuestra honra", "salva mi honra", "está en su honra", "sale con honra", "tórnase con honra", "es más su honra"... decían a cada paso reyes y reinas, magnates y prelados, caballeros y letrados, mercaderes y jueces, cronistas y poetas, hombres y mujeres. De honra se platicó en todas partes en la Castilla del 1300: En el palacio de Alcalá, durante las reuniones de los consejeros de Fernando IV, al tratar de la oferta de Jaime II de emprender juntos la conquista de Granada; en los reales de las huestes de los ambiciosos tutores de Alfonso XI, prontos a la pelea por el gobierno de Zamora; en los patios de los castillos, al comentarse la cólera de don Juan Manuel por la boda del rey con una infanta portuguesa no obstante estar concertado su matrimonio con su hija; en las campiñas andaluzas, cuando Alfonso XI volvía "con grand honra e muy alegre" después de tomar la villa de Teba; en las rúas de Burgos, mientras el rey recibía la "honra" de la coronación y otorgaba a sus magnates la "honra" de la caballería; en el campamento del ejército castellano frente a Gibraltar, recién perdido y que el soberano de Castilla intentaba reconquistar en vano; en las calles de Sevilla, ante las órdenes del monarca de hacer honras al rey de Portugal, venido a combatir en el Salado, o al de Navarra, llegado para tomar parte en el cerco de Algeciras; en el alcázar de Segovia, al recibir el rey la carta de su hermana doña Leonor de Aragón, pidiéndole "por su honra" la libertad de algunos detenidos; y en los caminos, bajo el sol y la lluvia; en las ciudades, bajo los soportales de las plazas y en los atrios de las iglesias; en las fanfarronas casas hidalgas, en las pobres casas labradoras y hasta en las tiendas de las viejas alcahuetas.

Doña Endrina responde así a los primeros requiebros del Arcipreste:

679 Onrra é non desonrra en cuerdamiente fablar;
Las dueñas e mugeres deben su rrepuesta dar
Á qualquier que las fablare ó con ellas rrasonar.

680 Quant'esto á vos otorgo ó á otro cualquiere:
Fablat vos, salva mi onrra, quanto fablar quigéredes.

El Arcipreste dice a Trotaconventos cuando la llama para que hable a doña Endrina:

721 Del comienço fast'el cabo pensat bien lo que l'ligades,
Fablad tanto é tal cosa, que non vos arrepintades,
En la fyn está la onrra é desonrra, bien creades.

El bachiller del *Rimado de Palacio* dice al pleiteante cuya causa dirige:

Sola mente por mi onrra, pues en esto me aves puesto,
Non querría que vos viesen los otros mudar el jesto.

Y el juez a quien el Canciller Ayala supone poniendo en libertad a un delincuente por mediación de un mercader, dice a éste:

Digo le yo: "Non faria por çierto tan mal fecho;
"Vos bien me conosçedes, non me pago de cohecho,
"Pero por vuestra onrra, si entendedes yo prouecho,
"Leuad lo a vuestra casa, non vos salga del techo."

El cuidado de la honra y el temor a la deshonra inquietaban a todos por la vergüenza que el deshonor traía consigo.

Cuando Trotaconventos intenta convencer a doña Endrina de que escuche a don Melón de la Huerta, arguye así: "Sin verguença es el fecho, pues tantas carreras tyen / Maravíllome, señora, esto por qué te detyen." En el *Rimado de Palacio*, al burlarse de los abogados, Ayala escribe:

"Seria grant verguença, le dize el bachiller,
"Que podiendo vos algunt tienpo lo vuestro defender,
"Syn prouar vuestros derechos o lo que puede ser,
"Asi valdia mente vos ayades a uencer."

Pero la honra y la deshonra torturaban a los castellanos, especialmente por la fama favorable o adversa que les acarreaban. La fama constituía la eterna y continua preocupación de todos, cada hora. Llegaba a detener en sus pasiones no sólo a las mujeres sino a los más desvergonzados amadores.

Cuando Trotaconventos inicia la seducción de doña Endrina proponiéndole casamiento con el mancebillo don Melón de la Huerta,

"Respondióle la dueña... 'Non m'estaría bien casar ante del año... Sy yo ante casase, sería enfamada.'"

En un nuevo ataque a la virtud de doña Endrina, la vieja alcahueta arguye así:

La fama non sonará, que yo la guardaré byen.

El mismo Arcipreste se inquieta por esa fama de la mujer que desea gozar y por dos veces manifiesta su temor a Trotaconventos.

688 Si muncho usó la dueña con palabras de trebejo,
Puede ser tanta la fama, que saliera á conçejo:
Perdería la dueña, sería pesar sobejo.

707 De pequena cosa nasçe fama en la vesindat,
Desque nasçe, tarde muere, mager non sea verdat.

Y el Arcipreste amonesta luego así a todas las dueñas:

907 De fabla chica dañosa guárdes' muger falagera...

908 Andan por todo el pueblo della muchos desires,
Muchos después la enfaman con escarnios é rreyres.

¡Honra, honra, honra!, venía repitiendo el eco de un extremo a otro de Castilla y aun por todos los ámbitos de la Península hispánica a lo largo de los siglos. En las postrimerías de la Edad Media, lejos de apagarse las voces de ese eco, crecieron de tal modo que llegaron a exaltar hasta el frenesí la sensibilidad de todos los peninsulares, en general, y de los castellanos, en particular.

La honra se proyectaba por sendas muy varias sobre la vida de todos los hispanos. Todos estimaban mucho la honra-jerarquía social y gustaban de acrecentarla; eran muy celosos de la honra-homenaje personal que ora recibían, ora tributaban, según los casos; cuidaban con pasión de ganar la honra-gloria en las batallas o en la vida pública, aun a costa de los mayores trabajos y aun de la misma vida, y vivían siempre en guardia para conservar su honra-fama o para vengar su deshonra y restaurar su crédito-honra.

5. *De la honra del rey a la de la celestina y el verdugo*

El orgullo y el honor no fueron, naturalmente, exclusiva floración de la Península española. Fernán Pérez de Guzmán escribió de don Diego Lope de Estúñiga: "De su esfuerço non oy, esto creo porque en su tienpo no ouo guerras nin batallas en que lo mostrase, pero de presumir es que un cauallero de tal linaje e de tanta discriçion, que guardaria su onra e fama e uergueña, en que va todo el fruto del esfuerço de las armas." Estas frases de las *Generaciones y Semblanzas* acreditan cómo los castellanos tenían conciencia de que tales sentimientos formaban parte del ideal caballeresco; y ese ideal triunfó durante siglos, claro está, tanto dentro como fuera de las fronteras de España.

Huizinga ha recogido algunos testimonios de la extrema sensibilidad frente al honor, de los nobles de Borgoña y de Francia durante el otoño medieval. Podemos completarlos con las alusiones al celo por la honra de los caballeros ingleses y franceses que nos ofrece *El Victorial*, al referirnos las hazañas de Pero Niño en las tierras y mares del Norte, alrededor del 1400.

Al sur del Pirineo, y en Castilla sobre todo, ese sentimiento del honor no fué sin embargo exclusivo patrimonio de los nobles y no fué un puro formalismo del pensamiento de la minoría caballeresca. Celaban su honra o se interesaban por la ajena: reyes y magnates, damas y prelados, políticos y guerreros, aristócratas y burgueses, señores y criados, escritores y mercaderes, jóvenes y ancianos, cristianos viejos y cristianos nuevos y hasta la "puta vieja" de Celestina y el mismo verdugo. Del soberano al ejecutor de la justicia todos podían ganar o perder su honor en la Península, todos procuraban salvaguardarlo o se lamentaban de su mengua y todos trataban de reparar su deshonra.

Y no sólo era general sino vivacísima la sensibilidad de todos los peninsulares ante los hechos, los gestos y las palabras que podían afectar al honor. Honraban: el valor, el heroísmo, la lealtad, la amistad probada, la franqueza o generosidad, el crédito social, la castidad femenina, el cumplimiento del deber... y otras muchas calidades, actos o dichos de los hombres y de las mujeres. Deshonraban la cobardía, la deslealtad, la avaricia, el incumplimiento de una promesa, el desdén de los iguales, la falta de respeto por algún menudo rito público, la infidelidad de la esposa, la deshonestidad de la hija o de la hermana, la conducta reprobable o torpe, la mengua del crédito social y muchas más fallas, caídas o tropiezos del vivir diario. La honra de cada cual no sólo pendía de sus propios hechos o palabras, sino de las palabras y los hechos de sus familiares, servidores o criados. En las múltiples cuestiones de honor que podían y solían suscitarse triunfaba una rigidez sin tolerancias ni condescendencias, firme, plena y a las veces bárbara e inhumana. En ella no había lugar para el perdón. Era necesaria e implacable la venganza privada o la vindicta pública del descrédito y de la fama adversa. Y hasta se hacía intervenir a la providencia de Dios en castigo de quienes quebraban esas a la par tremendas y sutiles leyes.

Una lluvia de textos diferentes de la otoñal Castilla del siglo XV viene veloz y torrencial a nuestro encuentro en prueba de lo envolvente de la proyección sobre la vida de los problemas de la honra.

Un político, el Conde de Castro, según el Halconero de Juan II: "dixo que pedía e rrequería a todos los perlados e cavalleros con Dios e con ffe e

con ley suya, e orden e vien e onestad de Cauallería, que guardasen lo por ellos auer prometido, votado e jurado, guardando sus conciencias e sus ánimas e sus personas de toda la voz e mancilla, e conserbando su onor e fama".

Un guerrero, Gutierre Díaz de Gámez, alférez de Pero Niño, escribe: "La honrra de las batallas cada vno la querría, mas non la an sinó aquellos que punan por ella; e non se puede aber a menos de grand travajo e peligro... Quanto el grado es más alto, tanto el caso es más grave, porque es demandada la delantera de las batallas e non la çaga, seyendo cosa tan peligrosa, que allí son los primeros golpes."

Y según su cronista, don Álvaro de Luna replicó así a sus gentes que una noche, mientras caminaba en socorro de Cuenca, se lamentaron de sus trabajos y fatigas: "Buenos e leales criados, e fieles compañeros: muy poco piensa en la gloria que gana el que esta noche siente ningund trabajo que le venga. Menbradvos que ys non solamente a resistir a los enemigos del Rey nuestro señor, e de los sus reynos, mas a vençerlos e desbaratarlos. E que la fortuna vos escogió para darvos esta honrra de vitoria, que por vosotros se faga al Rey gran serbiçio, e a la tierra socorro maravilloso."

Deber del rey era honrar a los grandes de su reino según los "Capítulos" que enviaron a Juan II los nobles castellanos en marzo de 1440; y deber de los magnates era velar por la honra del monarca, de la corona y del reino. "Por todas vías buscaba el Condestable cómo la honrra del Rey fuese guardada..." "Nunca refusó los trabajos... por... servir con lealtad a su Rey, e allegarle grand honrra a la su corona..." "Todo lo conportaba con generoso e grand coraçon por lo que convenía al servicio de su Rey, e honrra de la su corona", escribe el cronista de don Álvaro de Luna. Sus enemigos le acusaron en cambio ante Juan II de "tomar en si la gloria e onor de vuestra corona, so color de rregimiento..." Y cuando el débil Enrique IV se metió en Segovia en manos de sus enemigos, según Diego de Valera les dijo que "a él plazía no refusar ninguna condición por venir a la paz, aviendo confiança en los homenajes e juramentos pasados entrellos, e su honor e libertad e fortuna e todo lo encomendaba al adbritrio dellos".

Cuando se firmaban compromisos políticos entre el príncipe y los magnates se juraba por uno y otros guardar sus honras respectivas.

"Oyó misa el Rey, e ellos aparte —escribe Pedro Carrillo de Huete, Halconero de Juan II—, la qual misa dixo el obispo de León... Antes que consumiese a Nuestro Señor, mandó el Rey que jurasen todos los del su Consejo que... juraban a Dios, allí do estaua consagrado, que fazían pleyto

omenaje en las manos del Rey de guardar su seruicio e onrra, e de su condestable don Álbaro de Luna... El Rey juró de guardar sus onrras e sus estados de todos en general e de cada vno en espeçial, guardando ellos lo ansy jurado... El su condestable don Álbaro de Luna juró de guardar la onrra de todos aquellos que juraron de guardar la suya; en espeçial y en general."

Por guardar su honra se encarcelaba a los obispos y se encerraba a las mujeres. Doña Beatriz, hija del infante don Juan de Portugal, cayó en desgracia de don Fernando de Antequera por haberse desposado con el famoso capitán Pero Niño. El regente la envió a Ureña: "E allí estuvo ella a su honrra, muy guardada que no fablase con ella honbre del mundo."

Don Juan II se decidió a encerrar en las clarisas de Tordesillas a su suegra la reina doña Leonor de Aragón, para impedir que se comunicara con sus hijos, los infantes. "E el Rey estouo con ella, rrogándole que quisiese entrar en el monesterio, que era mucho su ondrra, e no pudo con ella."

Don Gutierre de Toledo, obispo de Palencia, encarcelado por Juan II, dijo a éste al ser puesto en libertad: "Señor, estando vuestra señoría en Çamora me embiastes mandar que yo fuese detenido, por quanto asy conplía a vuestro seruicio e a mi onrra. E yo, señor, conplí vuestro mandado; a asy entiendo que fué seruicio vuestro e onrra mía."

El mayor elogio de un caballero castellano implicaba una exaltación de su honra, tanto o más que la invocación del brillo de su linaje. Al enfrentar a los reyes de Aragón y de Navarra, don Álvaro de Luna se dirigió así a los caballeros de su hueste: "La generosa sangre de vosotros ha aquel deseo de honrra e de gloria que sienpre ovieron aquellos de donde vosotros venís."

En alabanza del mismo don Álvaro sus amigos y servidores dijeron: "La noble e generosa sangre de donde venía, le daban en los fechos de la honrra e del mayor peligro grand esfuerço e ardideza de corazón." "Sola la virtud demanda por ynterese, y la honra quiere por galardón." "Tovo siempre el coraçón muy grande e generoso, e inclinado más a la honra que a la cobdicia." "Siempre amo la honra e trabajo por ella e la gano e nunca la dexo perder." Y los envidiosos dijeron de él que "quería aventajarse sobre todos, e que buscaba e tomaba para sí las enpresas de mayor honrra".

Su cronista elogia así a dos leales criados del Condestable: "Fernando de Ribadeneyra, como era caballero de prez e de valor, e persona que amaba mucho su honor e su fama." "Bartolome de Zafra... fué bien digno de ser loado, e consiguió dende asaz honor e fama."

Y la mayor censura que podía hacerse de un hidalgo de Castilla era declararle poco cuidadoso de su honra. "E finalmente, como el alcayde [del castillo de Portillo] e su fijo más cobdiçiosos de aver que de valor,

e más de dineros e de riquezas que de honor e de proeza..." – escribe el mismo cronista de don Álvaro de Luna, para estigmatizarlos.

Los guerreros castellanos procuraban "adquirir gloria e fama e onrra", "avia[n] voluntad de pelear e aver honrra", "deseaba[n] e preciaba[n] mucho el honor", "avian de hazer sus honrras", "fazian golpes señalados... por... la honra".

Álvar García de Santamaría, al dar noticia de la expedición contra la vega de Granada del Adelantado de la Frontera Diego de Ribera, en 1430, escribe: "como este era buen caballero e mancebo de dias, cobdiciaba de facer alguna cosa contra los moros, por servicio del Rey e por honra suya". Y las cartas del mismo Diego de Ribera (1430), de don Álvaro de Luna (1431), de Rodrigo Manrique, comendador de Segura (1434) y de Fernán Álvarez, señor de Valdecorneja (1435), dando noticias de sus campañas granadinas a Juan II –cartas publicadas por Carriazo– acreditan que esa misma apetencia de honra y de fama guiaba a todos los caballeros castellanos en sus empresas bélicas.

Por librarse de deshonra se emprendían combates temerarios. Según refiere Valera, el arzobispo Carrillo de Albornoz y las gentes que seguían a don Alfonso, proclamado rey en Ávila tras la deposición de Enrique IV, ante la aparición de las huestes reales, aunque eran pocos en número, hubieron de elegir entre "vergüenza o batalla" y combatieron por salvar el honor, aun a riesgo de ser vencidos, como lo fueron en verdad.

Si un ejército se hallaba en peligro, procuraba hacer notorio a los enemigos cuánto preciaba su honor: "Trauajaron todo aquel día del salido al sol puesto cercados de muchos henemigos, dandoles a entender que eran tales que mucho amaban la honrra."

La honra obligaba al caballero a la audacia pero también a la mesura para salvaguardia del propio y del ajeno honor. Gutierre Díaz de Gámez dice en "El Victorial": "E ni porque al alférez sea dada aquella honrra... non le cresca orgullo e loqura... Ni se quiera tanto esmerar, ni siquiera el llebar la honrra agena, a que ponga en peligro e en deshonrra a su señor, e a los que con él van... porque la vergüenza faze morir los fidalgos, e los faze meter a peligro conoçido, onde conbiene al alférez que sea conforme a la voluntad de su señor."

En las batallas los caballeros se dolían de ser socorridos por no compartir con otros la honra del triunfo. Durante la entrada de Enrique IV en la vega de Granada, creyendo en peligro a un grupo de guerreros, envió en su auxilio algunos refuerzos. "Y como Fernando de Ribadeneyra, que estaua firme en el combate, vido que venian de nuevo aquellos caualleros,

97. – Calle con casonas hidalgas en la Ávila de avanzado el siglo XV, pareja de las muchas que abundan en la vieja Castilla, apenas sacudida por el impacto de lo arábigo. La lucha entre las facciones obligó a los caballeros abulenses a dar a sus moradas la robustez de fortalezas. En ellas habitaron los padres de los "conquistadores". "Donde una puerta se cierra otra se abre", se lee en la fachada de una de ellas.

98. – Traslación del cuerpo de Santiago el Mayor a Compostela. Escuela catalana. Siglo XV. La elección del tema por el anónimo pintor atestigua, con la difusión del hispánico culto jacobeo en Cataluña, la superior unidad de la sensibilidad religiosa de todas las tierras de España. La confirma la sincrónica persecución a los judíos por los catalanes, como por todos los otros españoles, en 1391, apenas conocidos los desmanes de las turbas sevillanas.

ovo dello tan grande desplacer que —según cuenta Diego de Valera— dexó el combate diciendo que al tiempo quel tenía el fecho casi vencido venían otros por atribuir a sí el honor de aquel fecho." Y estuvo a punto de fracasar la conquista de Gibraltar, durante el reinado de Enrique el Impotente, por la intervención de don Rodrigo Ponce de León, hijo del conde de Arcos —"el qual era cauallero que se andaua a ganar honrra", según dijo Gonzalo de Ávila, corregidor de Jerez, a uno de los principales moros de la plaza; y por la de otros magnates andaluces que, según refiere Valera, se disputaban el honor de la ocupación de la ciudad.

La consideración de la honra insensibilizaba ante el dolor. Al referir el cerco de Atienza por don Álvaro de Luna, su cronista cuenta el heroísmo de los caballeros del Maestre y añade: "Algunos dellos estaban feridos avía grand pieça e no lo sentian: tanto avían sabor de hazer de sus honrras."

Desfallecer en el combate deshonraba. Diego de Valera dice irónicamente de los hombres que huyeron en Olmedo: "Poca honra ganaron."

Por la honra había de darse la vida. "¿Pues quál puede ser mayor honestidad de muerte, que morir las personas por su honor?", dijo Gonzalo Chacón a don Álvaro de Luna antes de ser preso en Burgos.

Cuando un caballero castellano era vencido tras pelear heroicamente, dejaba a salvo su honor y seguía gozando de la estima pública a la espera de que vengaría el desastre y aumentaría su honra. El Halconero de Juan II cuenta cómo fué desbaratado por los moros el Maestre de Alcántara don Gutierre de Sotomayor y refiere después cómo el rey envió a consolarle en su desgracia. Su mensajero había de decirle, entre otras amables palabras: "E que no se marauille de estas cosas acaeçer así... pero fío por Dios sea seruido, e después yo, e el maestre acreçiente en su onor, e aya vengança de los moros enemigos de nuestra ffe católica según que él desea."

Cuando una hueste alcanzaba victoria se registraba el triunfo aludiendo al honor conseguido: "La armada de Castilla ganó por aquellas partes mucha honrra", se dice de la flota que envió don Álvaro de Luna a ruegos de Juana de Arco. "...E fisieron aquel dia mucho seruicio a Dios e al rey e mucho a sus honrras, ca rompieron aquel dia aquellos henemigos de la fee", se lee a propósito de una entrada en tierras de moros.

Siempre el caballero prefería la honra al botín. Por ello el condestable Miguel Lucas de Iranzo cedió a sus gentes el logrado en una campaña contra los granadinos. "Seyendo Dios seruido, y el rey mi señor, mía sea la onrra e de vosotros el despojo", le hace decir su cronista.

Y si alguno de ellos no cuidaba su honra y no guardaba lealtad, era al cabo castigado por Dios, a juicio de los leales castellanos. El cronista de

don Álvaro de Luna, que cuenta cómo el alcalde de Portillo y sus familiares, más codiciosos de riqueza que de su honor, rindieron al monarca la fortaleza y sus tesoros, escribe de ellos: "Todos ellos los tres Alonsos que se ovieron non lealmente contra el buen Maestre ovieron mal cabo de la vida suya... todos morieron muertes supitañas, e sin confessión."

El sentido del honor desbordaba de los campos de batalla y de las cuestiones políticas a la vida diaria de los castellanos todos; y de las páginas de los cronistas de reyes y magnates saltaba a las obras de los escritores que empleaban sus plumas en reflejar el pensamiento, la sensibilidad, las pasiones, las angustias, las flaquezas... del existir dramático o vulgar de los hombres y mujeres de la Castilla otoñal.

El bachiller Fernando de Rojas, de origen hebraico, hace decir a Sempronio, criado de Calisto, dirigiéndose a su señor: "E dizen algunos que la nobleza es vna alabanza, que prouiene delos merecimientos é antigüedad de los padres; yo digo que la agena luz nunca te hará claro, si la propia no tienes. E por tanto, no te estimes en la claridad de tu padre, que tan magnífico fué; sino en la tuya. E assí se gana la honrra, que es el mayor bien de los que son fuera del hombre."

Y cuando Sosia anuncia a Calisto la ejecución de sus criados Pármeno y Sempronio, el bachiller Fernando de Rojas pone en labios de aquél estas palabras: "Pues yo bien siento mi honrra. Plugiera á Dios que fuera yo ellos é perdiera la vida é no la honrra... ¡O mi triste nombre é fama, cómo andan al tablero de boca en boca!"

Como los demás castellanos también ponían los conversos o cristianos nuevos como meta de su vida el cuidado de su honra. Pero su sentido hedonístico del mundo, de signo burgués –los cristianos nuevos llenaban las filas de la nueva burguesía de Castilla–, los movía a buscar por nuevas sendas el acrecentamiento del honor. Si la honra era también para ellos uno de los más preciosos bienes del hombre, mientras los caballeros la buscaban y la alcanzaban a golpes de lanza, ellos juzgaban lograrla abriendo sus bolsas. Cuando Fernando de Rojas presenta a Sempronio procurando afirmar la decisión de Calisto de servirse de Celestina en el negocio de sus amores, elogia así su generosidad con la vieja alcahueta: "¡Hay, sí fiziste bien! Allende de remediar tu vida, ganaste muy gran honrra. ¿E para qué es la fortuna fauorable é prospera, sino para seruir á la honrra, que es el mayor de los mundanos bienes?"

Cristianos viejos y cristianos nuevos ponían juntos el honor de la mujer en su virginidad y el del varón en la honestidad de su esposa, hija o hermana. Melibea antes de caer en brazos de Calisto procura detenerle con

estas palabras: "Desuía estos vanos é locos pensamientos de tí, porque mi honrra é persona estén sin detrimento de mala sospecha, seguras... No quieras poner mi fama en la balança de las lenguas maldezientes." Insiste en tal intento al decirle: "¿Quieres, amor mío, perderme a mí é dañar mi fama? No sueltes las riendas á la voluntad." Y cuando ya ha sido gozada por Calisto le dice: "¡O mi vida é mi señor! ¿Cómo has querido que pierda el nombre é corona de virgen por tan breue deleyte? ¡O pecadora de mi madre, si de tal cosa fueses sabidora, cómo tomarías de grado tu muerte é me la darías á mi por fuerça! ¡Cómo serías cruel verdugo de tu propia sangre!"

¡Cruel verdugo de tu propia sangre! La frase que Rojas pone en boca de Melibea no era una pura exaltación literaria. La teorética del llamado honor "calderoniano" era ya vieja en España cuando el bachiller de estirpe hebraica escribió "La Celestina", durante el reinado de los Reyes Católicos.

Que la liviandad de la mujer acarreaba la deshonra del esposo en la Castilla del siglo xv resulta a las claras de estas palabras del Arcipreste de Talavera: "Dime, ¿qué es lo que le fallesçe a aquella que buen marido rico e de honra e de linaje tyene?... pero esta tal verás que se envuelue a las vezes en otros malos baratos, conviene a saber, envoluerse con otro mas hazino e cuytado e mezquino, e desonra a sy a su marido. ¿Pues esta tal ama a su marido? ¡Çiertamente non, que sy le amase non le desonraria!

Sabemos de un caso de auténtica venganza de la deshonra de un marido burlado. En la Crónica del Halconero de Juan II se lee: "El conde de Castro, don Diego Gómez de Sandoval, envió desde Aragón donde estaua desterrado a don Diego de Sandoval, su sobrino, e a un bachiller suyo, con fasta veinte rroçines, a Villafrechos, lugar suyo, donde estaua la condesa su muger, en vn monesterio de monjas. E llamaron a la puerta, deziendo que el conde que venia allí, e entraron dentro en la cámara onde la condesa estava, de noche, e afogáronla. La rraçon por que el conde mandó fazer eso fué porque, estando él ausente, usó mal de su persona" (setiembre de 1436).

Y el Arcipreste de Talavera cuenta que para librarse del peligro de ser muerta por su marido, una mujer de Tortosa, que fué sorprendida por su hijo acostada con un pintor, consintió en que su amigo le matase y ayudó a enterrarle en un establo.

La honra no era ya patrimonio de los nobles.

En las Partidas se distingue a las claras el noble por ser "honrado", es decir, por poseer honra. Andando el tiempo también el bajo pueblo se consideraba "honrado" por haber llegado a juzgarse capaz de poseer y

de perder la honra. Con el mismo significado que en las Partidas se emplea el vocablo "honrado" muchas veces por Fernando de Rojas. Lucrecia, criada de Melibea, cuando fué a buscar a Celestina por orden de su ama, como la hallara en unión de Elicia y Areusa y de los criados de Calisto, con ellas amigados, saludó así: "Dios bendiga tanta gente y tan honrada."

Los nobles todavía consideraban la honra, sin embargo, como un atributo de su hidalguía. "É tú ¿qué sabes de honrra?", preguntó Calisto, orgulloso y colérico, a Pármeno, que intentaba apartarle de caer en las redes de Celestina. Pero tanto ésta como aquél sentían el aldabonazo de la vergüenza, de cuyo manantial manaba el honor. La vieja alcahueta razona así su decisión de acometer la seducción de Melibea: "Yr quiero. Que mayor es la vergüença de quedar por couarde, que la pena cumpliendo como osada lo que prometí pues jamás al esfuerço desayudó la fortuna." Y Pármeno se dirige con estas palabras a Sempronio, mientras su señor platicaba en el huerto con su amada: "Manifiesto es que con vergüença el vno del otro, por no ser odiosamente acusado de couarde, esperáramos aquí la muerte con nuestro amo, no siendo más de él merecedor della."

Ese sentimiento de vergüenza iba naturalmente acompañado de una vivaz estimación de la honra hasta en las gentes de más baja condición. Y por ello no era raro que se alabasen de poseerla o que la perdiesen por actos viles o por mengua de la estima o crédito ajeno.

El Arcipreste de Talavera, tras contar cómo fué ahorcada en Barcelona una hermosa pero mala mujer que había ahogado a su padre para gozar de su amigo, refiere que, cegado por su belleza, "el verdugo quando la descolgó se echó con ella", por lo que fué públicamente azotado en la ciudad. Y añade: "e asy acabo, e avn depues de muerta fué cabsa de la desonra del verdugo".

Y Lucrecia, criada de Melibea, después de saludar a Celestina –y a las rameras que con los criados de Calisto estaban con ella–, escuchó estas palabras de labios de la famosa tercera: "Prouerbio es antiguo, que quanto al mundo es ó crece ó descrece. Todo tiene sus límites, todo tiene sus grados. Mi honrra llegó a la cumbre, según quien yo era; de necesidad es que desmengüe é abaxe."

¡Deshonra del verdugo de Barcelona y honra de la "puta vieja" de Celestina! Para el Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo, y para el Bachiller de la Puebla de Montalbán, Fernando de Rojas, podían perder o gozar de honra un verdugo y una alcahueta. ¿Cabe prueba más clara de que la sociedad peninsular estaba a punto de llegar a punto de saturación por el punto de honra?

6. *Vigencia del ideal caballeresco del honor como ideal moral en la Castilla de la tardía Edad Media*

Huizinga ha calificado el ideal caballeresco de ideal estético y ha afirmado que fracasó como ideal moral, por su origen pecaminoso. De la soberbia estilizada y sublimada había nacido el honor, norte de la vida noble, escribe. Pero el núcleo de ese módulo vital, añade, seguía siendo la soberbia embellecida. Y por ello la historia de la aristocracia en el otoño medieval, concluye, nos presenta un cuadro en que el honor se compagina con el egoísmo más desvergonzado.

Las palabras de Huizinga tienen aplicación a la alta nobleza peninsular sin excluir a la castellana, desde los días de Alfonso el Sabio hasta los de Enrique el Impotente. Su orgullo y su ambición triunfaron sobre su vivaz sentimiento del honor. En la cuenta histórica de la casi totalidad de los infantes y ricoshombres de León y Castilla de esos dos siglos el debe de sus muchas felonías sobrepasa el crédito de sus servicios a la comunidad. Los don Juanes castellanos —me refiero al infante don Juan, a don Juan Manuel, a don Juan el Tuerto y a don Juan Núñez de Lara— constituyeron acabados modelos de ese egoísmo desvergonzado que registra Huizinga. Y no fueron excepción en las tristes largas horas de esas dos miserables centurias de historia de Castilla. Antes de que vinieran al mundo, durante su vida y después de su muerte, fueron superados por otros muchos magnates castellanos que invocaban a cada paso su honra para asolar el reino desenfrenadamente.

Del más ilustre y representativo de todos, de don Juan Manuel, obseso por su honra, no nos ha conservado la historia el recuerdo de un solo rasgo de generoso heroísmo, de magnífica fidelidad al ideal caballeresco de vida. Y el número de sus traiciones y desmanes excede al de sus obras literarias. Fué tan mal caballero como gran escritor. Por su defección no ganó Fernando IV Algeciras y perdió Alfonso XI Gibraltar. Ofreció al rey de Granada ayudarle no sólo a correr Andalucía sino a entrar en la misma Castilla. En el Salado dió un mazazo a uno de sus hombres que le reprochaba su traidora inactividad. Y supo en cambio destrozar con sus mesnadas los campos de Castilla, haciendo guerra a labradores indefensos.

Un siglo después Fernán Pérez de Guzmán se lamentaba de que habían decaído los viejos ideales y de que triunfaba la apetencia de bienes y riquezas. Al referirse al proceso y caída de Ruy López Dávalos declara,

aludiendo, claro está, a la aristocracia castellana: "paresçe que mas por cobdiçia de sus bienes que por zelo de justiçia, fue contra el procedido, graçias a la auariçia que en Castilla es entrada e la posee, lançando della vergueña e conçiencia." "En este tienpo, aquel es mas noble que es mas rico", escribe en la biografía de Gonzalo Núñez de Guzmán. En la vida de Fernán Alonso de Robles halla "çierta prueua e claro argumento de poca virtud e mucha cobdiçia del presente tienpo". Y al trazar la estampa de don Álvaro de Luna declara: "La loable costunbre de los castellanos a tal punto es venida, que por auer el despojo de su pariente e amigo le consintiran prender o matar."

Y una generación más tarde Hernando del Pulgar, de estirpe judaica, eso sí, insiste en el apetito de riquezas de los magnates castellanos. Escribe del conde de Haro: "Era deseoso como todos los ommes de auer bienes, e sopolos adquerir e acrescentar." Con casi las mismas palabras acusa y disculpa de codiciosos a don Fernando Álvarez de Toledo, conde de Alba, a don Juan Pacheco, Maestre de Santiago, al duque del Infantado y a don Alfonso de Fonseca, arzobispo de Sevilla. Y tras dar noticias de las parcialidades que conmovieron el reino en los días de Enrique IV, añade: "En esta diuisión se despertó la cobdicia e creció el auaricia, cayó la justicia e señoreó la fuerça, reinó la rapiña e disoluióse la luxuria, e ouo mayor logar la cruel tentación de la soberuia que la humilde persuasión de la obediencia, e las costumbres, por la mayor parte, fueron corronpidas e disolutas, de tal manera que muchos, oluidada la lealtad e amor que deuían a su rey e a su tierra, e siguiendo sus intereses particulares, dexaron caer el bien general de tal forma, que el general e el particular perescía."

Pero no es menos cierto que Fernán Pérez de Guzmán escribió sus *Generaciones y semblanzas* dominado por el viejo ideal caballeresco en que se entremezclaban orgullo, honra, fama y vergüenza. "Los valientes e virtuosos caualleros –declara–... todo su estudio es exerçitarse en lealtad de sus reyes, en defensión de la patria e buena amistad de sus amigos, e para esto non dubdar los gastos nin temer las muertes." A cada paso hace el elogio de quienes daban muestras de poseer las calidades que él reverenciaba: "Ouo algunos debates e quistiones con algunos grandes onbres en el reyno de León, de los cuales salio con asaz onra", escribe de don Pedro Suárez de Quiñones. De don Juan García de Manrique, arzobispo de Santiago, cuenta que abandonó su arzobispado y el reino porque Enrique III mandó prender al conde de Benavente, a quien él por mandato regio había garantizado de palabra que podía ir seguro a Burgos. E insiste en las nobles prendas de sus biografiados.

Y no es menos cierto que el converso Hernando del Pulgar consigna con harta frecuencia los rasgos magníficos que honraban a algunos magnates castellanos de su tiempo. "No podía buenamente tolerar las cosas que le parescían ecesiuas e contrarias a la razón... Sufrió este cauallero sus pérdidas con igual cara, e ninguna fuerça de la fortuna le abaxó la fuerça de su coraçón", dice del almirante don Fadrique Enríquez. "Fué... omme que por ganar honrra deseaua fazer cosas maníficas", escribe del conde de Haro y relata las que hizo. "Gouernaba... con gran prudencia las gentes de su capitanía e sabia ser con ellos señor e conpanero: e ni era altiuo en el señorio, ni raes en la compañia", declara del Marqués de Santillana; y aplaude así su hombría: "Era muy celoso de las cosas que al uaron pertenescia fazer." Con gran elogio cuenta cómo el Conde de Alba salvó a sus huestes en una difícil situación durante la guerra de fronteras y refiere sus palabras: "Caualleros –dixo él–, en tal lugar nos ha puesto la fortuna que si somos couardes tenemos cierta la muerte y el catiuerio, e si somos esforçados podrá ser cierta la vida e la honrra." Refiere que en el concilio de Basilea el Conde de Cifuentes, embajador de Castilla, puso las manos en el embajador de Inglaterra, le arrebató el lugar que ocupaba.–que correspondía a su juicio al representante de su rey– y contestó al presidente de la asamblea que le interrogaba sobre tal osadía: "Cuando padesce defeto la razón, no deuen faltar manos al coraçón." "Zelaua este cauallero tanto la honrra –dice del Duque del Infantado–, que con dificultad era traído a entender en ninguna negociación ni trato que le fuese mouido, recelando que las variedades de los tiempos le forçaçen a fazer mudança de su palabra, por dó podiese caer en punto de mengua." Del Maestre don Rodrigo Manrique escribe: "Boluer las espaldas al enemigo era tan ageno de su ánimo que elegia antes recebir la muerte peleando, que saluar la vida huyendo", y cuenta alguna de sus hazañas en "que pospuesta la vida e propuesta la gloria... consiguió con grand honrra el fin de aquellas empresas que tomó." Y Hernando del Pulgar exalta el heroísmo de Pedro Fajardo, de Rodrigo de Narváez y de otros nobles castellanos en las guerras contra los moros y en las guerras de allende el Pirineo a que acudieron por el placer de pelear y en las que "ganaron honrra para sí, e fama de valientes y esforçados caualleros para los fijosdalgo de Castilla."

Y si muchos magnates castellanos de los días más torpes de la historia nobiliaria castellana dieron tales muestras de fidelidad al ideal caballeresco del honor, los más de los hidalgos y caballeros, sus contemporáneos, guardaron su honra y fama con celo heroico.

De los caballeros habían dicho Las Partidas: "Muchas vegadas acaesce,

que por guardar lealtad a Señor, e a aquellos a quien la han de tener, fazen tuerto a omes que nunca gelo merescieron, e daño a si mismos e a todas las cosas con que han debdo; metiendose a peligro, e a muerte, e yendo contra sus voluntades, dexando todo lo que auria sabor, faziendo aquello que non querrian fazer podiendolo escusar. E todo esto fazen, por no menguar en su lealtad." (Part. II, XXI, IX.)

Esta dura ley de la honra movió a muchos nobles castellanos de segunda fila a dar magníficas muestras de heroísmo y a afrontar la muerte con magnífico desdén.

Bastará recordar a García Gómez Carrillo que para guardar lealtad a su rey Alfonso X y salvar su honra, defendió con un puñado de hombres el alcázar de Jerez y llegó a dejarse desgarrar las carnes con garfios antes de rendir la fortaleza a los Beni Merines sitiadores. A Alonso Pérez de Guzmán, el Bueno, que, para cumplir con su deber de vasallo leal de Sancho IV, prefirió ver matar a su hijo a entregar Tarifa al traidor infante don Juan. A Alfonso García de Padilla, que pidió a Alfonso XI caballo y armas para servir a su señor don Juan Núñez de Lara, a quien iba el rey a cercar en Lerma, y que acudió en ayuda del sitiado enfrentando la amenaza real de ser degollado si le deservía. A Juan Fernández de Canedo, que, deseoso de salvaguardar su propia honra, solicitó permiso para entrar a morir con Alonso Fernández Coronel, de quien era vasallo y a quien las huestes del rey don Pedro el Cruel tenían cercado en su castillo de Aguilar de la Frontera. A cuantos caballeros se negaron a acoger a los reyes de Castilla en las plazas que tenían por sus señores, no obstante la amenaza de ser por ello declarados traidores. A García Fernández Manrique, mayordomo del infante don Enrique de Aragón, primo y cuñado de Juan II, que prefirió ser encarcelado como él a abandonarlo en la desgracia. A muchos vasallos y servidores de los grandes en lucha con el rey y con don Álvaro de Luna, quienes rechazaron halagos y resistieron amenazas, se mantuvieron leales a sus señores y, para conservar su honra, se sostuvieron en sus fortalezas y hasta pelearon en campo abierto con las huestes reales. A varios criados de don Álvaro de Luna que, preso y aun muerto éste, defendieron Maqueda, Escalona y otras plazas y castillos del Condestable, por lealtad a la memoria de su señor y aun a trueque de incurrir en la cólera regia. Y a tantos y tantos caballeros que supieron morir y matar por ganar honra y fama o por conservarlas.

¿Morir y matar? Los castellanos habían sido educados en el desprecio de la muerte. Desde siempre habían recibido nobles lecciones de desdén hacia ella. Habían aprendido que la vida valía menos que la honra per-

sonal, la lealtad para con el señor y el cumplimiento de sus deberes frente a la comunidad; y supieron jugarse la vida en las bélicas batallas contra el moro y en la batalla del diario existir. "Pues que omne non puede escusar la muerte nin foyr della, deue morir lo mas onrradamientre que pudiere", habían hecho decir a Fernán González los autores de la Crónica General, prosificando un viejo cantar épico; y los castellanos —los viejos, los nuevos y los novísimos— llegaron a pensar que ese morir honradamente era el más digno remate de la vida. "Et aquellos donde nos uenimos siempre guardaron lealtad, et por esso se preciaron; et por guardarla muy bien olvidaron sus muertes... Et de todos quantos en el mundo uiuen, estos fueron los que meior aguardaron sennores, et teniense por debdores de morir ante que ellos, et catando esto ganaron el buen prez que an... Et por miedo de muerte non quisieron fazer yerro nin cosa que les mal estidiesse. Et por esta carrera uencieron sos enemigos... et guisemos nos pora yr a la batalla, et non lo dexemos por miedo de la muerte. Et ayudandonos Dios et nuestra lealtad, uençremos los moros et sacaremos Castiella de premia et de crebanto"; así hicieron decir también al primer conde castellano los redactores de la Crónica General. Esa hermosa y valiente "razón" de Fernán González, eco del íntimo sentir de los arquetipos de la estirpe, fué repetidamente escuchada por el pueblo y llegó a ganar su asentimiento. ¿Por qué temblar ante la muerte? Nadie podía huir ante ella. Sólo cabía elegir entre aguardarla con temor o enfrentarla con bravura. De no retroceder ante su llamada inexorable, cabía vencerla, encadenándola al propio honor que perduraba tras la vida, y podía alcanzarse prez y libertad para la tierra. Y los castellanos aprendieron a morir —a morir y a matar, claro está— en la tremenda lucha mantenida por ellos para seguir viviendo libres y con vergüenza y dignidad.

¿Morir y matar? Sí, porque fueron muchos los castellanos que en el altar de la honra ofrecieron, en holocausto, su vida o la de los suyos. ¿Su vida o la de los suyos? Sí, porque no pocos cayeron peleando y porque el honor "calderoniano" no fué una invención del siglo XVI. La venganza del conde de Castro lo comprueba y con ella el singular matiz de los romances castellanos de las malcasadas. Como ha señalado Menéndez Pidal, mientras en las canciones francesas similares las mujeres escarnecen al marido por ellas burlado, en el romance de "la bella mal maridada" la esposa infiel, sintiéndose culpable, le pide que la mate.

No, en España el ideal caballeresco del honor no dejó de ser fecundo como ideal moral en la vida diaria de los peninsulares. De los peninsulares, porque no sólo sirvió de acicate y de freno a hidalgos y caballeros. También

los villanos cuidaban de su fama y de su honra. No ironizaban Alfonso Martínez de Toledo ni Fernando de Rojas al hablar de la honra de gentes de las más ínfimas capas sociales.

Recordemos a Diego de Linares, el guarda-escucha de Alcalá la Real, que la salvó de caer en poder de los moros mediante señales que hizo a retaguardia de la hueste enemiga. Preso por los granadinos e interrogado "por qué avia fecho tan loco atrevimiento", respondió: "Yo por bueno lo tengo y más quiero padesçer –le iban a matar–, señor, que no digan a mis fijos los de mis vezinos: "la flaqueza de tu padre fizo biuda a mi madre."

Y si el pueblo hubiera olvidado la tradición del honor ofendido que aparecía en los fueros municipales, ni el Arcipreste de Talavera la habría recogido repetidamente en el *Corbacho*; ni Torres Naharro habría hecho al criado Turpedio advertir y aconsejar a su señor sobre lo que entendía su deber en el caso de su honra; ni habría escrito Lope *Peribáñez o el Comendador de Ocaña*, ni Calderón *El Alcalde de Zalamea*; ni habrían aludido los dos, y Tirso con ellos –en *El Rey don Pedro en Madrid*, *El testimonio vengado*, *La venganza de Tamar*, *El burlador*...– al honor de los villanos.

Cabe sospechar que la eficacia moral del ideal caballeresco de la honra entre nosotros se debió tal vez a la ausencia al sur del Pirineo, en los siglos decisivos de nuestra Edad Media, de lo que ha sido calificado de espectacular y de vacío de sustancia en el ideal caballeresco ultrapirenaico. Huizinga ha analizado, sin piedad pero con agudeza, cuanto había de contradictorio con la realidad social en la configuración del tipo de vida que encarnaba la caballería, ornada con falsos colores de continencia, sencillez y fidelidad; y cuán incompatibles resultaban con las necesidades de la guerra, cuando ésta dejaba de ser una comedia, las reglas brillantes de conducta bélica de los caballeros franceses.

La diferencia esencial entre la significación política, militar y moral del ideal caballeresco al norte y al sur del Pirineo pende quizás de la distancia que medió entre la rudeza y auténtica violencia de nuestra guerra nacional de reconquista y lo teatral –a las veces con rasgos de ballet– de las guerras señoriales y nobiliarias ultrapirenaicas.

Leamos a Huizinga: "La cruzada habíase convertido hacía tiempo en un pretexto para cobrar impuestos especiales." "Las expediciones militares ampliamente preparadas y ruidosamente anunciadas... parecen haber sido buscadas... como reclamo político." "Las disensiones entre los Estados eran consideradas todavía en el siglo XV como luchas de partidos..." que los príncipes debían dirimir mediante duelos singulares. "Donde resalta más claramente el conflicto entre el espíritu caballeresco es en los casos

en que... trata de hacerse valer en plena verdadera guerra." "Opónese continuamente el espíritu caballeresco a las exigencias de la estrategia" y lleva al desastre a las huestes que intentan seguir las leyes del honor. "La valentía personal del príncipe en el campo de batalla era a veces un poco espectacular. Froissart describe una lucha que tuvo lugar en Calais entre Eduardo III y un hidalgo francés, en términos que hacen sospechar que se trata de todo menos de una cosa seria... Por último ríndese el francés y el caso concluye con una cena que da el rey en honor de su prisionero." "La mentira brota por todas las aberturas del traje de gala de los caballeros." "Los ingleses habían introducido la costumbre de que los caballeros desmontasen antes de la batalla y los franceses la imitaron. Eustache Deschamps dice burlonamente que tal práctica servía para impedir la huida. La guerra por mar es pavorosa —dice Froissart— pues allí no se puede escapar ni huir." "Cada hoja de la historia de las guerras en la última Edad Media nos da a entender lo mucho que importaban los prisioneros de consideración por el interés del rescate." "Por entre la sonora exaltación de la guerra caballeresca resuena aquí y allá la repulsa del ideal caballeresco... Los mismos nobles reconocían a veces la miseria pomposamente disfrazada y la falsedad de semejante vida."

La guerra de reconquista contrasta a las claras con esa guerra señorial y caballeresca. Era una guerra entre pueblos en la que, junto a los nobles, luchaban las milicias concejiles y, al lado de los caballeros armados a la europea, los jinetes ligeros, montados en rocines, y los peones villanos. Se peleaba con bárbara fiereza. No cabía el paso de ballet. Un error, un descuido, una flojera, acarreaba la pérdida de una ciudad o de una plaza fuerte, ganada a costa de una sangrienta batalla o de un muy largo asedio. Todavía en el siglo XIV, el prisionero cristiano que no apostataba era decapitado o vendido como esclavo. Los caudillos de algunas huestes: infantes, arzobispos, condes o ricos-hombres caían peleando y sus cabezas eran enviadas como trofeos al rey moro cuyas lanzas les habían derrotado: recordemos al arzobispo infante don Sancho, a don Nuño de Lara, a los infantes don Juan y don Pedro y al adelantado Diego Ribera. Los reyes intervenían en las batallas y a veces, como Alfonso VI en Zalaca, eran cosidos a la montura de su caballo por el puñal de un guerrero enemigo. No consentían los desbordes caballerescos que podían poner en peligro la vida de bravos combatientes; por ello en el cerco de Sevilla Fernando III castigó a unos caballeros demasiado audaces. No cabía pugna entre la estrategia o la táctica y el ideal caballeresco, porque éste no contaba en la guerra sañuda y auténtica que era preciso hacer. Las talas y correrías para causar

daño al enemigo no eran juegos de cañas sino peligrosas, duras y hazañosas empresas en las que se quemaba, robaba y mataba sin piedad, pero de las que muchas veces no se volvía más; y las que el enemigo realizaba en tierras cristianas acarreaban los mayores males y, a veces, la caída en poder de los infieles de una o de varias plazas o castillos. Cuando no se peleaba con el moro sino contra otro pueblo cristiano peninsular o dentro del reino en discordias civiles no era fácil cambiar la habitual fiereza y barbarie en caballeresca cortesía y se prolongaba el tipo de guerra que venía haciéndose desde las jornadas primeras de la reconquista; lo acreditan los centenares de cabezas castellanas que rodaron durante los reinados de Alfonso XI y de Pedro I y las crueldades de la guerra entre éste y Pedro IV de Aragón. Y ni en las luchas puramente señoriales de los días de Juan II y de Enrique IV, contagiadas de la flojera y teatralidad caballeresca de las guerras de allende el Pirineo —en muchos encuentros "no llegó la sangre al río", como suele decirse—, faltaron los rasgos de auténtica y áspera contienda tradicionales en Castilla.

En las largas y porfiadas guerras hispanas medievales contaban esencialmente algunas calidades caballerescas: la honra, asentada en la lealtad y en el valor, y la vergüenza, enraizada en el orgullo. De ellas pendía el éxito frente a un enemigo las más de las veces mucho más fuerte, siempre bravo y aguerrido y que peleaba con furia, sin atenerse, naturalmente, a las prácticas europeas de la caballería. La hojarasca que en torno a ésta había crecido allende el Pirineo se marchitó pronto en Castilla, aunque perdurase sin vida propia, durante el tardío medioevo, en torneos, "pasos" y fiestas. Pero quedaron profundamente arraigadas en el alma nacional esas otras esenciales virtudes —no vacilamos al emplear esta palabra para calificar al sentimiento del honor, de la lealtad y de la vergüenza— que habían servido de nervios de acero a la sociedad castellana durante largos siglos. Y por ello mantuvieron su eficacia moral y perduraron no sólo como ideales de vida, inalcanzables a fuer de elevados y de puros, sino con vigencia en la cotidiana existencia del español moderno.

Como en otras muy varias manifestaciones del sentir, del pensar y del querer, es decir, de la vida toda, el pueblo, partícipe con la nobleza en la áspera contienda secular, emuló y siguió las normas e ideales de conducta de la minoría caballeresca o aristocrática, que constituía el único modelo de su existir diario. La ausencia de una burguesía poderosa entre la nobleza y las masas y la ascendencia hebraica de muchos de quienes integraban la que se iba formando, favoreció la doble y encontrada corriente mimética que movía a las clases populares a imitar los módulos de vida de los

caballeros y a la aristocracia a gustar del sentir, del pensar y del querer del pueblo.

Como causa coadyuvante de la crisis que allende el Pirineo transmutó poco a poco en puro formalismo el ideal caballeresco del honor hasta convertirle en simple cáscara vacía, Huizinga habría podido aludir al triunfo y vigencia creciente del ideal burgués de vida, que rendía culto al dios del éxito y daba paso a un sentido hedonístico de la existencia humana, sin demasiados escrúpulos morales —a veces sin ninguno— y con el medro rápido como norte del esfuerzo de todos los días.

En la mayor parte de los reinos peninsulares, en el de Castilla sobre todo, se interfirieron y fecundaron recíprocamente los dos procesos históricos: el que impedía el desarrollo de una poderosa burguesía y el que aumentaba la vigencia social de los módulos vitales caballerescos, centrados en el orgullo, el honor, la dignidad y la vergüenza. De electricidad negativa el uno y positiva el otro se influyeron entre sí a lo largo de las décadas. La devoción por el ideal caballeresco de grandes zonas del pueblo contribuyó a la limitación del impulso ascensional de la burguesía y de los ideales burgueses. Y a su vez la mínima potencia de aquélla y de éstos acentuó la inclinación de la sociedad castellana hacia el culto de la honra, enraizada en la soberbia y proyectada hacia la dignidad.

Por todo ello con razón Fabricio Gauberte en 1499 podía escribir, hablando de España: "La gente de acá toda rehuye y anda muy lejos de las tristes ganancias, partidos, intereses y mercaderías de Italia, que allá todo se vende bien como acá todo se da; la gente de acá toda sabe más a la corte que a la tierra y al trato; toda está puesta más en caballería, en la honra y esfuerzo que en oficios de manos; más en crianza, hidalguía y nobleza que la gente común en Alemania y Francia, que los más son oficiales y viven de artes."

Para Burckhardt fueron calidades características del hombre del Renacimiento la ambición personal y el amor a la gloria que ora parecían brotar de un elevado sentimiento del honor ora eran manifestaciones de una innoble soberbia. Huizinga ha observado con acierto que esas dos calidades coinciden en su esencia con la ambición y el honor caballerescos que, sin razón, hace él de abolengo francés. María Rosa Lida acaba de estudiar *La idea de la fama en la Edad Media castellana.* La ruptura entre la Edad Media y los tiempos nuevos habría sido también en esta zona de la vida y de las ideas menos radical de lo que se ha creído de ordinario.

Pero Burckhardt define así el sentimiento renacentista del honor: "Es la enigmática mezcla de conciencia y de egoísmo que le queda al hombre

moderno aun cuando hubo perdido, por su culpa o sin ella, todo lo demás, la fe, el amor y la esperanza. Este sentimiento del honor es compatible con un gran egoísmo y grandes vicios y es capaz de grandes errores; pero también puede adherirse a él todo lo que haya quedado de noble en una personalidad y sacar de esta fuente nuevas fuerzas."

Como el *homo hispanus* de los tiempos nuevos no perdió la fe ni el amor ni la esperanza, predominó en su concepción del honor la electricidad positiva sobre la negativa, la luz sobre la sombra. Y, aunque no logró excluir ambiciones, egoísmos, vicios y errores —no los excluyó ni siquiera el temor de Dios—, los redujo al mínimo y consiguió hacer manar abundantemente esa fuente de nuevas fuerzas que Burckhardt hallaba a veces en el sentimiento del honor de los hombres del Renacimiento.

Me inclino a creer que así como el vigor logrado en España por el ideal caballeresco de la vergüenza y de la honra influyó en la lentitud y desmayo del proceso formativo de la burguesía medieval peninsular y fué a su vez influído por la debilidad y flojera de los ideales burgueses en Castilla, así también la perduración en vigencia de la tradicional devoción por la lealtad y por el honor contribuyó a que, durante el corto circuito de la Modernidad, ardiesen y se consumiesen las primeras proyecciones vitales del Renacimiento hispano. Y esa consunción y fugacidad de las nuevas formas de vida facilitaron a su vez la pervivencia de los viejos sentimientos caballerescos.

Por esos dos procesos diferentes vinieron así a perpetuarse al sur del Pirineo el orgullo, la honra, la lealtad, el coraje y la vergüenza que habían constituído potentes motores de donde habían irradiado energías decisivas para la historia de la Castilla y de la España medievales.

Se ha llegado a atribuir por Vossler al sentimiento del honor, que abarcaba y concentraba a todos los otros, el principal papel en la España del Siglo de Oro. Y ya Menéndez Pelayo le había colocado solo detrás del sentimiento religioso de los españoles de los siglos XVI y XVII.

7. *Proyecciones históricas del orgullo, del honor y de la dignidad de los españoles*

Frente a muchas pruebas del orgullo, el honor y la dignidad de los españoles de los siglos XVI y XVII Castro ha hablado de gesto y actitud. Guardar una conducta digna, evitando toda muestra de vacilación y de flaqueza y todo hecho ridículo o torpe, dominar las vehemencias y pasio-

nes mediante el frío y sereno autogobierno que se tradujo en la mesura y el sosiego hispanos; proyectar sobre el diario existir los deberes del honor, sacrificando el interés al ideal y a éste la vida si la ocasión lo requería, y saber morir con desdeñosa indiferencia y con belleza elegante, no son gestos, actitudes, ni formalismos. Ni en el supuesto vacío de las acciones quijotescas hay sólo gesto y actitud, como Castro afirma; ni la dignidad consistió en dar aspecto de firmeza cuando se era débil, como Castro quiere. Si acertara en sus afirmaciones, sólo habrían sido dignos los pobres de espíritu, los cobardes y los pícaros, y lo fueron los más enteros hombres de España.

Saber morir con sereno desdén y con elegante belleza no es empresa sencilla. Alfonso X, que había peleado muchas veces, tuvo gran pavor a la muerte en una grave enfermedad que padeció. Cuando Al-Hakam I se hizo perfumar para que si su cabeza caía en el combate, en algo se diferenciara de las otras; y don Álvaro de Luna se mostró tranquilo y señorial en el patíbulo; y Juan Bravo dijo que mentía al pregonero que lo declaraba por traidor camino de la horca; y don Manuel de Meneses vistió sus mejores galas y se entretuvo en leer y comentar un soneto de Lope de Vega a la espera de que se hundiera su galera; y don Rodrigo Calderón acertó a morir con orgullo y elegancia – todos enfrentaron con dignidad la muerte para salvaguardar su honra más allá de la vida, mediante un ejemplo magnífico de cómo debía morir un caballero.

Castro afirma, al parecer sin ironía: "Quien averigua secretos de la naturaleza puede realizar una portentosa labor pero no se dice que haya dignidad en ello." Naturalmente, como tampoco se dice que haya dignidad en la creación artística cualquiera que sea su magnitud y su belleza, ni en la adoración de la divinidad por férvido y rápido que sea el vuelo del alma hacia Dios, ni en la práctica de la virtud aunque sea grande el grado de heroísmo en ella conseguido. Por eso a la par se queda a mitad de camino de la verdad y la sobrepasa al escribir: "En la obra eficaz y racional no cabe dignidad."

Orgullo, honra y dignidad son a un tiempo acicate, resortes, limitaciones y frenos de la voluntad, que se proyectan sobre la vida de relación del hombre dentro de la comunidad. ¿Es que en ésta queda excluída la obra eficaz y racional? ¿La organización de un pueblo, la formación de un imperio y su dirección y regimiento no son obras eficaces y racionales?

En las escaleras de la casa consistorial de Toledo se leían –no sé si se leen aún– estas quintillas de Manrique que me vienen ahora a la memoria:

Nobles, discretos varones
Que gobernáis a Toledo,
En aquestos escalones
Desechad las ambiciones,
Codicias, amores, miedos.

Por los comunes provechos
Dejad los particulares.
Pues vos fizo Dios pilares
De tan altísimos techos,
Estad firmes y derechos.

Son una incitación a la dignidad en la conducta lanzada a los regidores toledanos; una incitación a la dignidad en el gobierno de una ciudad y su concejo. ¿Tarea eficaz y racional? ¿Se atreverá nadie a contestar negativamente a esta pregunta?

El regimiento de la vida de cada hombre, ¿no es a la vez una empresa eficaz y racional? ¿Hay otra superior en trascendencia para cualquier hijo de mujer? ¿Puede haber alguna tarea más dramática para una comunidad humana que la conducción de su propia existencia como pueblo, fruto colectivo al cabo de las conductas individuales de los miembros que la integran? Pues ahí está la dignidad guiando, espoleando, dirigiendo, frenando, marcando rumbos, evitando escollos... la dignidad, hija del honor y madre de la vergüenza. Al arrinconar la dignidad en la trastera o desván de la vida histórica, ¿no ha contradicho Castro su teoría vitalista de la historia? ¿Cabe empresa superior en trascendencia vital que la fidelidad a la autenticidad del propio destino y la lealtad en el cumplimiento de los deberes para con los demás miembros del grupo social en que nos hallamos inscritos?

Las leyes del honor, enraizadas en el orgullo y proyectadas sobre la dignidad, constituyeron una fuerza poderosísima en el proceso ascensional de España durante el siglo XVI. Su degeneración, retorcimiento, fosilización, una fuerza no menos poderosa en la caída vertical de la patria española.

La honra con sus múltiples proyecciones tantas veces señaladas antes, no constituía un bien social heredable, una pura fuerza estática y pasiva. Cualquiera que fuera su significado: jerarquía social, fama y crédito públicos o gloria terrena, requería un esfuerzo y un servicio. El esfuerzo de una conducta digna y el servicio a la nación que presidía la realeza. El honor individual, como Menéndez Pidal ha escrito, era una parte de la estructura moral de la comunidad, porque el individuo se consideraba como depositario de valores esenciales de la vida colectiva.

99. – Los pintores de Cataluña y de Castilla fueron profundamente influídos por el arte flamenco durante el siglo XV. Por bajo de esas influencias cada escuela conservó sus tradiciones. Las unió el gusto por el retrato realista e individualizador, general en los hispanos. Véanse algunos de los que aparecen en el "Retablo dels Concellers", obra de Luis Dalmau (1445). Museo Arqueológico de Barcelona.

100. – Los ritos caballerescos convertidos en pasos de ballet ("Breviario de Amor" de Malfre d'Armengaud - Biblioteca del Escorial). También perdieron vigor en sectores elevados de la sociedad castellana del cuatrocientos, saturada de "Pasos honrosos", "Letanías de amor"... El auténtico ideal caballeresco siguió flotando, sin embargo, en el palo mayor de la navecilla de la vida española, dominada por el culto de la honra.

La honra en la etapa creacional de la historia moderna española no descansaba exclusivamente sobre la honestidad de la esposa, la hija o la hermana. Era obligada la venganza de la caída de cualquiera de ellas para vindicar la propia fama, pues implicaba cobardía la tolerancia del agravio. Como la suponía la falta de reacción ante cualquier otra ofensa pública o privada, por mínima que fuera y aunque fuese sólo tangencial. En las Cortes de Toledo de 1538 Carlos V pidió a los grandes un tributo. Exentos del pago de impuestos, rechazaron tal demanda como un agravio. Pero había accedido a la concesión de la gabela el Duque del Infantado y recibió una carta que decía así: "Pues casaste vuestra hija con Sancho de Paz y consentiste el servicio del Rey y os acuchillasteis con el aguacil, no curéis de honra que el Rey tiene harta."

La honra se vinculaba a la lealtad y al valor. Exigía la fidelidad al ideal y a las empresas nacionales y el cumplimiento del deber frente a la comunidad, allí donde el destino hubiera colocado al español. Y a la par requería el coraje heroico en la práctica de la lealtad y en el ejercicio de la misión personal de cada uno.

Constituía por ello deshonra hasta la misma disidencia religiosa. Bataillon ha traído a capítulo dos textos que lo prueban. La Inquisición de Zaragoza solicitó la ayuda del arzobispo y de los jurados de la ciudad en el proceso contra Miguel Servet, porque "ello importaba mucho al servicio de Dios y de Sus Majestades y al honor de la nación española". Y Sepúlveda cuenta que Alfonso Díaz, al saber en Roma que su hermano Juan había caído en herejía, fué a encontrarle en Alemania y como no lograra volverle a la fe católica ni hacerle regresar a Italia, le mató, para impedir mayores daños a la religión y "para evitar el deshonor de su familia, e incluso de su patria y de toda España".

Mayor deshonra suponía una deslealtad en la guerra o en la vida pública. No fueron éstas raras en la Europa del siglo XVI; en España sólo han sido registradas: la de Pedro Navarro, muy explicable, y la de Antonio Pérez, muy explicada. No obstante haberse interferido en el camino de la lealtad hispana la compleja ecuación, tradicional en la Península, entre poder, riqueza y servicio, los hidalgos y caballeros hispanos apenas sucumbieron a la tentación del soborno por príncipes extraños en daño de la patria, en oposición a la caída ante tales tentaciones de muchas figuras conocidas de otros pueblos de la Europa de entonces.

La vigencia de los módulos caballerescos de la honra dió eficacia al navegar histórico de los hispanos en las turbias aguas de la política europea del siglo XVI, tan llenas de bajíos y de escollos. Naturalmente, no todos

los españoles fueron honrados, usando esta palabra en un sentido medieval, de hombre que gozaba de honra. Y como quienes la perdían, por cobardía, por sucumbir al cohecho o por cometer injustas exacciones, dejaban de merecer el calificativo de tales, el vocablo empezó a adquirir el significado moderno y actual. Pero salvadas las obligadas excepciones —más frecuentes en las escalas inferiores de la sociedad, menos regaladas por el destino favorable y menos saturadas del sentimiento del honor—, el celo por conservarle para sí, para los suyos y para la patria engendró verdaderas vidas ejemplares. Más de una vez los soldados españoles renunciaron a percibir sus pagas a la espera de nuevas remesas de fondos, para que pudieran ser satisfechos los haberes de los mercenarios alemanes o italianos, poniendo así la devoción al honor por cima del hambre. Y el empeño por guardar y acrecentar la honra propia y la honra de España, con riesgo y con sacrificio heroico de la vida, fué motor decisivo de muchas empresas imperiales españolas.

Como nunca hasta allí, llegó a ser intensa la saturación de la sociedad hispana por el cada vez más vivaz y exigente sentimiento del honor. Continuó interfiriendo e influyendo no sólo en el estilo de vida de la aristocracia, sino en el de grandes sectores del pueblo. En el de los millares y millares de hidalgos y caballeros que habitaban en las ciudades y el campo y en el de las mismas masas populares que con ellos convivían. Aquéllos por su condición de nobles de último grado, y en ocasiones por lo reciente de su misma hidalguía, fueron los más fieles guardadores de las reglas del honor, para mantener impoluta su nobleza, que no podían sustentar en la riqueza y en el fausto y que a las veces ni siquiera podían apoyar en la tradición, por haber sido sus abuelos caballeros villanos. Y el pueblo, porque, como queda repetidamente dicho, había sido ganado hacía siglos por un viejo mimetismo admirativo de los módulos vitales de los nobles.

Los textos casuistas que Castro reunió hace muchos años nos ofrecen la mejor prueba de la saturación de la sociedad española por el sentimiento de la honra. Azpilcueta en su *Manual de Confesores* (1557), Juan Pedraza en su *Suma de casos de conciencia* (1568), Fr. Bartolomé de Medina en su *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia* (1579) y otros tratadistas posteriores, aconsejan minuciosamente sobre cuestiones en que peligraba el honor y la fama del penitente. Y ponen tanto celo en la conservación de los mismos que llegan a plantear la duda de si deberían declararse en confesión las faltas que podían mancillar la honra.

El sentimiento de la honra asaltó hasta las altas tapias de los conven-

tos y penetró en el caudal de ideas de los claustros españoles. Lo sabemos por estas palabras de Santa Teresa: "Llegué una mañana; estaba el Padre Fray Antonio de Jesús barriendo la puerta de la iglesia con un rostro de alegría que tiene él siempre. Yo le dije: '¿Qué es esto, mi padre? ¿Qué se ha hecho de la honra?' Díjome estas palabras, diciéndome el gran contento que tenía: 'Yo maldigo el tiempo que la tuve.' "

Y sólo un pueblo exaltado por una singular devoción hacia el altanero desprecio del peligro en procura de la honra, hacia la implacable venganza del honor ofendido y hacia el sereno y desdeñoso enfrentamiento de la muerte por guardar la fama, habría gustado con fruición de los romances heroicos y caballerescos, habría aplaudido los dramas construídos sobre sangrientos problemas de honor y se habría dejado ganar de emoción ante la elegancia con que don Rodrigo Calderón supo morir en el patíbulo.

Pero esa saturación intensiva de España por las leyes de la honra fué como espada de dos filos. Si uno empujaba hacia el valor, la lealtad, el cumplimiento heroico del deber, el servicio de la comunidad, la dignidad en la conducta, la emulación del compañero de tareas... otro detenía, paralizaba, confundía.

Lope de Vega escribió ya sobre la honra esta primera cuarteta de un conocido soneto:

Honra por nuestro daño introducida
En las leyes del mundo, siempre erradas,
¿Cómo si son tus manos delicadas
Aprietas tanto el cuello a nuestra vida?

Y Ortega ha escrito con acierto de la España velazqueña: "La 'honra'... ha llegado a convertirse en un sistema tan intrincado y enrevesado de normas que no se puede dar un paso sin tropezar con alguna o caer en el conflicto que ellas mismas entre sí suscitan con sus contraposiciones. La 'honra' se ha vuelto una excrecencia o vegetación de exuberancia tropical que envuelve y llena la vida toda vaciándola de su serio contenido."

Sí; la saturación de España por un cada vez más complejo y puntilloso sentimiento del honor acabó dañando desde dos frentes muy distintos la vida histórica de España. No olvidemos que esa aguda sensibilidad ante las leyes de la honra no era una fresca floración juvenil de la España del siglo XVI. Era una —mejor sería decir era otra— prolongación de formas de vida medievales. Queda probado que la devoción por las rígidas exigencias de la honra era ya vieja de centurias entre nosotros al comenzar los

tiempos nuevos. Conocemos las causas de la prolongación de su vigencia. Tuvo ésta al cabo no poco de residual. Y fué hieratizándose, anquilosándose, perdiendo lo que poseía de fuerza impulsiva, de acicate, de resorte y de espolonazo de la voluntad, al mismo tiempo que se retorcía, se complicaba, se sutilizaba, se fosilizaba, para acabar convirtiéndose en freno, brida, cerco y yedra de la vida hispana.

De la vida de los españoles y de España. De la vida de los españoles, porque apartó de una serie de trabajos y de esfuerzos no sólo a los hidalgos sino a cuantos se sentían seducidos por su estilo de vida. Lo de menos habría sido que los nobles no ejercieran oficios manuales por cuestiones de honra: esa era la tradición europea medieval cuya eficacia no había sido derogada. Lo de más fué que se apartaron de toda actividad económica de signo burgués, creadora de riqueza, y hasta de los deberes peculiares de su clase. Ortega ha señalado cómo los aristócratas que se daban de estocadas en gracia de las razones más rebuscadas, no consentían en salir de Madrid, para asistir al ejército de Estremoz, donde se estaba perdiendo Portugal. Cabría añadir que por cuestiones de honra: porque su honor les impedía servir si no era a las órdenes del rey.

Y en la vida de España, porque las leyes del honor desbordaban de la dignidad individual de cada español a la dignidad colectiva de la comunidad hispana. España tenía una honra —desde antes de los días de Jaime I que aludió ya a ella—, una honra tan vidriosa y exigente como la de cada uno de sus hijos. También ella debía de celar su honor. También ella quedaba así prisionera de una serie restricta de posibilidades históricas. No de las que su herencia temperamental o estructura funcional le brindaba y su interés de cada hora le imponía. De las que la guarda de su honra le dictaba, de espaldas a su historia y a sus conveniencias de momento. Juzgadas por hombres frenados, bridados en su espontaneidad de razonar, por las leyes del honor, y cercados dentro de las altas murallas que esas leyes alzaban en torno a su sereno decidir.

Las proyecciones vitales de la honra, a la par jerarquía social, fama y crédito público y gloria terrena, se fundían y concretaban además en la satisfacción íntima de quienes gozaban de ella. Esa placentera satisfacción, al engendrar un vivaz sentimiento de orgullo, reintegraba a los manantiales subterráneos de la soberbia el caudal que había antes brotado de sus mismas fuentes, y éstas volvían a verter sobre los campos de la vida colectiva de España nuevos y nuevos torrentes de arrasador orgullo.

Del orgullo al orgullo a través de los canales de la honra, de la dignidad

y de la vergüenza. Sí, y también por los cauces de la historia imperial de España, pues la soberbia había colaborado a abrirlos y ellos habían alimentado luego los ocultos manantiales de la misma.

Sí, la expansión y los triunfos españoles a uno y otro lado del Atlántico y la hegemonía española sobre la Europa continental durante más de un siglo, hubieron de avivar las llamas del milenario orgullo hispano hasta convertirlas en altas hogueras. Se llegó a la saturación de España por el más infecundo sentimiento del orgullo. Abrasó éste muchas fértiles ideas de gobierno y de conducta colectiva y abrió grandes brechas en los diques de la prudencia. Y el gran pecado nacional atrajo y arrastró, hasta a los más inteligentes españoles, con grave daño de la conducción sagaz y flexible de la política internacional y con creciente intoxicación del sistema arterial de la nación, intoxicación que provocó una temprana arteriosclerosis general.

¡El orgullo, la dignidad y la honra! ¡Cuántos magníficos y heroicos hechos individuales y cuántas estulticias colectivas se han realizado por los españoles a lo largo de la historia moderna, a impulsos de esas tres fuerzas gloriosas y funestas a la par para la comunidad histórica hispana! Ellas habían contribuído a acuñar durante la Edad Media al hombre entero que fué el español. Ellas crearon después la tensión fatal que el dicho popular concretó en la famosa frase: "Sostenello y no enmendallo." El conde de Ureña, cuando supo que su hijo don Pedro Girón había abrazado el partido de las Comunidades, le escribió una breve esquela en que decía: "Hijo Pedro, pues subiste a la yegua, tente a las crines." España se ha subido a muchas bravas yeguas en el curso de los cuatro siglos últimos y otras tantas ha debido de tenerse a las crines, como en su incisiva incitación a guardar su honra invitó a hacer al magnate comunero, su padre el viejo señor castellano.

¡Durante cuatro siglos! Sí, porque desde la ruptura de la tregua con las Provincias Unidas de Holanda hasta la guerra en que perdimos los últimos jirones de nuestro imperio colonial, el orgullo, la dignidad y el honor han tenido buena parte en la consumación de los errores que nos han arrastrado de tumbo en tumbo hasta nuestra gran crisis de hoy. La fidelidad de las minorías rectoras de la vida nacional y del pueblo por ellas regido, a estos tres sentimientos enraizados en el más remoto pasado de España, nos ha empujado a cometer las más nobles acciones pero, a la par, la mayores necedades históricas. Prisioneros de tales sentimientos —maravillosos luminares de conducta de nuestras vidas individuales de hombres, engañosos imanes para las grandes navegaciones colectivas de las comunidades po-

líticas—, los españoles les hemos sacrificado muchas veces los intereses supremos de la patria.

Mucho nos costó la locura de intentar mantener la unidad católica de Europa. No menos funesto ha sido para España el culto rendido al orgullo, al honor y a la dignidad tradicionales de la gente hispana. Esa devoción se entrecruzó ya con aquel intento —hubo mucho en él de soberbia y de celo por la honra— y ha seguido cegando y exaltando a la par a los españoles, cuando ya estaba incluso olvidada la loca aventura de los siglos XVI y XVII.

Capítulo XI

HACIA LA CONTEXTURA SOCIAL DE LA ESPAÑA MODERNA

1. *El hidalguismo*

Es notoria la repugnancia de una buena parte de la población española de los siglos XVI y XVII al ejercicio de los oficios manuales, que eran considerados deshonrosos por los hidalgos o nobles. Se ha enlazado ese desdén con la supuesta incapacidad de los peninsulares para objetivarse en cosas o en ideas, es decir, con su supuesta inhabilidad para la ciencia y la técnica.

"El hispanocristiano —dice Castro— alcanzó la plenitud de su conciencia histórica como un combatiente vencedor; que al vencer iba encontrándose, sin necesidad de otro trámite, instalado sobre unas gentes que le hacían las 'cosas', más de las que podía manejar y dirigir." Esta es la clave de su tesis; porque cree que el hidalguismo, el desdén por las tareas mecánicas y la incapacidad para crear "cosas" proceden conjuntamente de ese señorear por los cristianos del rico botín de las técnicas de moros y judíos.

La explicación es demasiado simplista y, lo que resulta más grave, históricamente inexacta. Veamos.

Castro ha ido muy lejos al comentar unos versos del *Cantar de Mio Cid.* Después de referir una de las primeras conquistas del gran guerrero castellano, el juglar pone en su boca estas palabras:

617 En este castiello grand aver avemos preso;
los moros yazen muertos, de bivos pocos veo.
Los moros e las moras vender non los podremos,
que los descabeçemos nada non ganaremos;
cojásmoslos de dentro, ca el señorio tenemos;
posaremos en sus casas, e dellos nos serviremos.

Bastaron estas frases para que Castro concibiera la idea central de su teoría sobre el hidalguismo: los cristianos españoles vivieron señorialmente

como combatientes vencedores, se instalaron sobre las dos castas de los judíos y de los moros y se aprovecharon del trabajo técnico de los vencidos. Imitaron de ellos "lo que había de personal (trajes, costumbres moras, por ejemplo) pero no lo objetivo e impersonal (sus actividades científicas o laboriosas)". Para vivir como señores no necesitaban descender a practicar las técnicas o labores de las poblaciones sojuzgadas. Para eso estaban allí los hebreos y los mudéjares. Su ciencia y su trabajo fueron rico botín que colmaba sus necesidades y era a la vez indicio de señorío sobre quienes producían las "cosas".

Desarticula el suceso referido en el Cantar de sus vinculaciones históricas verticales, hacia su pasado, y horizontales, hacia su presente. Olvida que se halla en presencia de un hecho histórico singular: un puñado de guerreros exilados acaba de cautivar a un grupo no muy numeroso de moros. "Vender non los podremos", hace decir a Rodrigo el poeta. Sabía éste bien que lo normal habría sido vender como esclavos a los prisioneros de guerra. Eso hacían los cristianos y los moros con los cautivos tomados al enemigo en la batalla. La esclavitud personal perduró por ello en la Península siglos después de haber desaparecido en ella, antes que en ningún otro país de Europa, la servidumbre territorial. Pero el infanzón burgalés y su mesnada, perdidos en la soledad de su destierro, no podían vender los moros y las moras cautivados y por eso decidieron servirse de ellos como propios esclavos. No habría hecho nada diferente cualquier grupo de guerreros, hispanos o no, que siglos antes se hubiera hallado en situación pareja, o cualquier grupo de guerreros no españoles contemporáneos de Rodrigo y sus hombres, si como ellos hubiesen apresado una masa de enemigos.

El testimonio poético que suscitó la tesis de Castro es inoperante. Pero podía ésta ser exacta no obstante haber sido imaginada como corolario de la errónea y desorbitada interpretación de un pasaje literario. La contradicción interna que encierra y las dos graves objeciones que se alzan contra ella vienen, sin embargo, a echar también por tierra lo esencial de la misma teoría.

Su íntima contradicción es evidente. Establecidos los cristianos señorialmente, a lo que Castro cree, sobre las que califica de castas, habrían imitado el talante de quienes señoreaban y no su ciencia ni su técnica. Nunca en la historia los combatientes victoriosos han adoptado los hábitos y no los saberes de los pueblos sojuzgados. Sólo en raras ocasiones, cuando era extrema la permeabilidad de los conquistadores y su nivel cultural muy inferior al de los conquistados y siempre que no les apartaran

las barreras de la saña, los vencedores han aceptado a la par las costumbres y la cultura del pueblo sometido —tal fué el caso de Roma frente a Grecia— o han captado las ciencias y las técnicas pero no los hábitos de las naciones dominadas — así hicieron los árabes en Persia, Siria, Egipto y España. La lógica histórica quiere que sean los vencidos quienes sigan a los vencedores; que imiten conjuntamente sus hábitos y sus saberes o que acepten aquéllos y rechacen éstos, si forcejean por sacudir su poderío. Eso ocurrió en la Península durante la Edad Media. Los cristianos adoptaron las costumbres, trajes y usos de los musulmanes, cuando éstos eran los más fuertes y a la par los más cultos; cuando los abrumaban con su superioridad cultural y militar. E imitaron las exterioridades de su vida y no su mecanismo intelectual, sus ciencias y sus técnicas, porque, si bien los juzgaban superiores, rechazaban su dominación política y su señorío espiritual. De los mudéjares y de los judíos no tenían que temer ni aquélla ni éste y por ello pudieron imitar sin escrúpulos sus saberes y sus artesanías, porque podía serles útil o grato poseerlas; pero no imitaron sus costumbres o sus modas, pues, por ser minorías juzgadas con desdén, sus hábitos no podían honrar a quien los adoptara. Cabe citar no pocas ideas y técnicas aprendidas por los cristianos de los judíos y de los moros después de la conquista de Andalucía; no podrá demostrarse la habitual adopción por ellos de usos y trajes hebreos o islamitas a partir de tal fecha. Sólo durante la etapa de maurofilia del anormal Enrique IV, y poco después de la conquista de Granada, se imitó en la corte de Castilla, no a los súbditos moriscos de sus reyes, sino a los elegantes moros granadinos, sus caballerescos enemigos.

A confirmar el error de la tesis de Castro viene en seguida la primera de las objeciones anunciadas. Hasta fines del siglo XI no dominaron los cristianos tierras pobladas de moros que pudieran señorear y no convivieron con abundantes y hábiles masas de judíos de cuyas técnicas pudieran servirse. Y mucho antes de tal data se habían ya concretado los rasgos esenciales de la vida psíquica, política y económica de la cristiandad peninsular.

Sólo olvidando la historia política puede afirmarse que hacia el año 1000 los cristianos tuvieron ya la sensación de que podían a los moros y que la Córdoba maravillosa estaba al alcance de su espada. No, durante la primera década del siglo XI la cristiandad española padeció uno de los períodos más sombríos de su historia. Lo sabemos hoy por textos árabes traducidos hace más de veinte años. Sólo después del 1009 empezaron a respirar y a tener esperanza, no de vencer a los islamitas, sino de recobrar su antigua libertad y sus antiguas fronteras de cien años atrás. Habían

éstas llegado al Mondego y al Duero alrededor del año 900 y Alfonso V murió peleando delante de Viseo en 1027; costó a Fernando I muchos meses de asedio la toma de Coimbra en 1064 y, por no confiar en la ocupación de la tierra situada al sur del gran río de la meseta superior, el mismo rey trasladó a Silos reliquias guardadas hasta allí por los mozárabes de Ávila. ¿Qué poblaciones moras sojuzgaron los cristianos con anterioridad a la toma de Coria en 1079 y a la conquista de Toledo en 1085? Y sólo después de la ocupación almorávide de Al-Ándalus, y como resultado de sus persecuciones religiosas, afluyeron a tierras cristianas grandes masas de judíos saturados de cultura islamita.

Antes de tales años nunca se establecieron los cristianos como combatientes vencedores sobre ciudades o villas hispano-musulmanas habitadas por moros y judíos. Y a partir de esa fecha hasta la conquista de Andalucía, siglo y medio después, estuvieron muy lejos de poder considerarse como conquistadores y de poder señorear a numerosos hebreos e islamitas que les pudieran hacer las "cosas". Hasta la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) atravesaron por largas horas angustiosas, jalonadas por las derrotas de Zalaca, Consuegra y Uclés, por los dos cercos almorávides de Toledo, por el desastre de Fraga, por las empresas de los nuevos invasores africanos, por la rota de Alarcos y por las terribles campañas con que los almohades asolaron dos veces el valle del Tajo al sur de las sierras de Guadarrama y Gredos.

"¿Combatiente[s] vencedor[es] que al vencer iba[n] encontrándose, sin necesidad de otro trámite instalado[s] sobre unas gentes que le[s] hacían las cosas?" No, en modo alguno. Las conquistas de Toledo y de Valencia fueron fugaces relámpagos de victoria que se extinguieron en las tinieblas de un largo siglo de desesperado pelear para poder vivir libres. "El hispano cristiano ingresó en la historia con la peligrosa sensación de serle posible escalar de golpe sus cimas más excelsas." Otra vez no. Entre todos los cristianos peninsulares sólo los súbditos de los reyes de León y de Castilla tuvieron tres momentos de euforia; uno durante algunos años del reinado de Alfonso III († 910), otro bajo el de Alfonso VI hasta la rota de Zalaca (1086) y un tercero durante algunos pocos años del imperio de Alfonso VII († 1157). Pero los tres fueron precedidos y seguidos de inacabables décadas de angustiosa batalla, para resistir las acometidas islamitas y para ir arrancando al moro, tras terribles forcejeos, jirones de sus fronteras. El hispano-cristiano alcanzó la plenitud de su conciencia histórica como un arriscado combatiente que sabía muy bien de la dureza de su trágico sino y del esfuerzo formidable y constante que necesitaba realizar

para conservar su libertad. Si la vida histórica le hubiera sido fácil, no habría llegado a ser el hombre entero, recio, macizo, duro, impetuoso que le forzó a ser el adverso destino.

Las grandes conquistas de la primera mitad del siglo XIII sí que permitieron a los cristianos considerarse como magníficos y afortunados combatientes vencedores. Fueron años de áspero y continuo batallar, pero los éxitos logrados debieron de provocar un clima alucinante de esperanzas desorbitadas y una atmósfera de ensueños fantasmagóricos. Y sin embargo ni siquiera entonces pudieron los cristianos instalarse señorialmente sobre grandes masas de vencidos que les hicieran las "cosas". Ganaron muchos reinos y ocuparon muchas ciudades, hasta entonces populosas y ricas, pero los ganaron y las ocuparon casi vacíos. Lo he dicho muchas veces; sus moradores musulmanes antes o después emigraron hacia el Sur, en su gran mayoría. Y los cristianos tuvieron que afrontar graves problemas demográficos, sociales y económicos que Castro no ha tenido en cuenta.

Ni entonces ni después pudieron los hispano-cristianos adquirir la sensación de que les era dable sojuzgar a la morisma y dormirse señorialmente en sus laureles. Alfonso X se vió en grave aprieto ante la rebelión de los moros fronterizos, apoyados por el rey de Granada. Córdoba y Sevilla llegaron a estar amenazadas por nuevos invasores africanos: los Beni Merines. Destrozaron éstos muchas plazas andaluzas, derrotaron dos veces a los castellanos y penetraron en la Mancha. Sancho IV fué por ellos obligado a pactar, y sólo tras largo esfuerzo conquistó Tarifa. Fernando IV fracasó delante de Algeciras, mientras Jaime II fracasaba ante Almería. Los regentes de Alfonso XI cayeron en la Vega de Granada. Hubieron de unirse Castilla y Portugal para pelear en el Salado. La toma de una sola ciudad, Algeciras, costó un terrible y largo asedio al mismo Alfonso XI, que murió sitiando Gibraltar. En los días de Pedro I estuvo otra vez amenazada Córdoba. No; ni aun después de las conquistas de Fernando III y de Jaime I pudieron pensar por tanto los cristianos que podían de repente conseguir cuanto les fuera apetecible.

Siguieron consumiéndose en la hoguera de la guerra "divinal" grandes energías nacionales. Atenazados además por las discordias civiles que su desbordante activismo guerrero alumbraba y mantenía, los castellanos gastaron en bélicas empresas intestinas buena parte de su potencia vital. Y por ello continuaron consagrando menor atención a las tareas de paz.

No porque dispusieran del rico botín de las técnicas y los saberes de las "castas" sojuzgadas de moros y judíos, sino porque la prolongación en el tiempo de las tareas de la reconquista afirmó su vieja estructura fun-

cional, los cristianos españoles, especialmente los súbditos del rey de Castilla, prosiguieron viviendo conforme a las normas de su tradicional estilo de vida; acuñado, como queda dicho muchas veces, en los primeros siglos de la pugna contra los islamitas.

Y la segunda objeción que cabe alzar contra la tesis rechazada me parece no menos decisiva. Si el botín de técnicas y de trabajos de los judíos y de los moros hubiera sido tan fecundo en consecuencias históricas como se quiere, Castilla habría poseído una gran cultura, hebrea y mudéjar, claro está, pero equiparable al cabo por su volumen e importancia a la de allende el Pirineo; y su economía, hasta allí miserable y rudimentaria, se habría liberado de su anterior situación de coloniaje y habría llegado a ser parangonable con la de los pueblos cristianos europeos. Como probaré luego, ninguno de los dos procesos puede documentarse. A partir del siglo XIII declinó la vida espiritual de los musulmanes y judíos que vivían entre los cristianos españoles. Y las actividades industriales de Castilla y de los otros reinos peninsulares siguieron siendo reducidas; continuamos importando los más de los productos manufacturados y exportando primeras materias; y proseguimos viviendo en evidente dependencia económica de la Europa cristiana.

No nos dejemos engañar por palabras. Las "cosas" que pudieron hacer judíos y moros a los cristianos vencedores no llegaron a compensar la terrible resta que su propia capacidad creadora sufría con ocasión del obligado verter de sus energías nacionales en las tareas bélicas. Con excepción de una minoría reducida de escritores y de hombres de ciencia, ni al norte del Pirineo ni al sur del Tajo la mayoría de los judíos habían sido hasta el siglo XII sino importadores de esclavos o de objetos de lujo, agentes fiscales, usureros, tenderos, joyeros o médicos. La vida industrial de Europa les debía muy poco. Sólo habían medrado en países atrasados económicamente. ¿Qué técnicas extrañas podían por tanto brindar a los cristianos peninsulares? ¿Qué impulso podían dar a la industrialización de los reinos cristianos españoles o al desenvolvimiento de su marina y de su tráfico internacional? Más que producir riqueza, la secaban. Y eso hicieron en la España cristiana hasta su bárbara expulsión, según demostraré después.

Tampoco es lícito exagerar el aporte de los mudéjares en el hacer de las "cosas" y en la transformación y desarrollo de la economía española medieval. ¿Podían cambiar la silueta económica de Castilla, por ejemplo, los alarifes, herreros, cesteros, hortelanos... moros, acostumbrados a la simple práctica de sus modestos oficios y a una rudimentaria industria local en las ciudades fronterizas? ¿Eran tan difíciles sus menesteres que no pu-

dieron ser practicados por la población cristiana artesana? ¿No desempeñaron papel más importante en la reactivación económica nacional los inmigrantes francos o ultramontanos que se establecieron en la Península, tras las conquistas de Toledo y Zaragoza? ¿Se atreverá nadie a negar que muchos, muchísimos cristianos españoles supieron hacer e hicieron también "cosas", después de leer las páginas que he de consagrar más tarde al tema?

Castro ha vuelto a formular, a su modo, la idea otras veces expuesta por algunos estudiosos de nuestra economía. La defendió ya Larruga en el último tercio del siglo XVIII. También para este tratadista del "Siglo de las Luces", todas las "artes" fueron en Castilla obra de judíos y de moros. Ni Larruga ni Castro han sido los únicos que han errado al formular tal tesis. Sin admitir tal monopolio, Campomanes y Capmany creyeron en el ancestral abandono a moros y judíos de algunos oficios. Y la idea se ha repetido en el siglo XIX. Todos querían explicar así, como Castro, el hidalguismo español de antaño.

El estilo señorial de vida arranca de fecha muy remota de la historia española —a lo menos del estilo de vida de la nobleza astur-leonesa— y no fué peculiar de la aristocracia hispano-cristiana de nuestra Edad Media.

El desdén nobiliario por las tareas manuales fué común a toda la nobleza europea medieval y muy anterior, en la cristiandad española, a la hora feliz en que castellanos y leoneses empezaron a señorear a los musulmanes y a convivir con masas numerosas y hábiles de hebreos. Es difícil citar un solo ejemplo de nobles franceses, ingleses o alemanes anteriores al siglo XIV dedicados a trabajos industriales o mercantiles. Habrían sentido indignación de ser sospechados de consagrarse a ellos. Y he aquí la prueba de la antigüedad del "hidalguismo" en tierras de Castilla. El fuero de Castrojeriz del 976, al convertir en infanzones —luego se hubiera dicho hidalgos— a los caballeros villanos de la plaza, les concedió, como primer privilegio, el de vivir señorialmente del trabajo de labradores de ínfima condición. Sólo si los nobles de sangre vivían así desde hacía largo plazo, se habría otorgado tal merced a quienes ascendían del villanaje a la infanzonía. Dos siglos antes de que con la conquista de Toledo los castellanos señorearan una ciudad habitada por moros y judíos, era ya por tanto señorial el estilo de vida de los infanzones o hidalgos de Castilla. Me permito sospechar que había sido siempre así, desde que empezó a delinearse la silueta de los *filii primatum*, antecesores históricos de los hijos de algo. Y es seguro que así fué también en todo el Occidente medieval.

Si Alfonso X dispuso en las Partidas (II. 21. 25) que perdiera la honra de la caballería —debían cortarle la cinta de la espada y la correa de las

espuelas– el caballero que "vsasse publicamente el mismo de mercaduria, o obrasse de algun vil menester de manos, por ganar dineros, no seyendo cativo"; Enrique III de Inglaterra decretó que pudieran ser armados caballeros todos los hombres libres que no fueran mercaderes; en el siglo XIV los comisarios enviados a Picardía distinguían los que vivían noblemente y eran aptos para la caballería y los que vivían como mercaderes y por tanto no lo eran; y en un programa de reformas del año 1412, debido a un monje agustino, se pedía que se obligase a ejercer un oficio o a trabajar la tierra a todo residente en Francia que no perteneciera a la nobleza, naturalmente porque la dignidad de noble era incompatible con el trabajo manual.

En Europa, y en el rincón de Europa que eran los reinos cristianos españoles, el noble sólo tenía por ocupación digna de su clase la guerra o el servicio de corte. Aunque en España no hubieran entrado jamás judíos ni moros, los hidalgos habrían tenido por indigno trabajar en oficios del agro, de la industria o del comercio. Y claro está que nunca se habrían dado al cultivo de la técnica, a crear "cosas".

Sólo la extrema pobreza podía mover al noble a renunciar a su hidalguía para trabajar como villano. En Castilla tal renuncia exigía un rito público y pintoresco. En el Fuero Viejo I. V. 16 se dispone: "Si algund ome nobre vinier a probedat, e non podier mantener nobredat, e venier a la Igresia, e dixier en Conceio: Sepades que quiero ser vostro vecino en infurcion, e en toda facienda vostra; e aduxere una aguijada, o tovieren la aguijada dos omes en los cuellos, e pasare tres veces sobre ella e dijier dexo nobredat, e torno villano; e estonces serà villano, e quantos fijos, e fijas tovier en aquel tiempo todos seran villanos."

A veces el amor podía llevar a una mujer noble a perder su condición de tal casándose con un villano. Para recuperarla a la muerte de su marido, según el Fuero Viejo I. V. 17: "Deve tomar a cuestas la Dueña una albarda, e deve ir sobre la fuesa del suo marido, e deve decir tres veces, dando con el canto del albarda sobre la fuesa: Villano toma tu villania, da a mi mia fidalguia."

El *quid* del problema del hidalguismo español de los siglos XVI y XVII encierra dos cuestiones: una cuantitativa y otra cronológica. Nadie se asombraba en Italia o en Francia, por ejemplo, de que los hidalgos peninsulares no trabajasen en tareas mecánicas, no nobles; lo que sorprendía era el número de los que en España disfrutaban de hidalguía. Y la única diferencia que separaba a la nobleza hispana de la inglesa o de la italiana, por ejemplo, era la perduración en la primera de un estricto respeto por

los ritos nobiliarios, que las otras habían empezado a echar por la borda por su temprano aburguesamiento. Cuestión de número y cuestión de tiempo.

¿Cuestión de tiempo? Sí. Al reflexionar sobre cualquier singularidad de la historia de España, importa no olvidar el retraso en el inicio de nuestro proceso histórico medieval a que separadamente aludimos Menéndez Pidal y yo hace ya muchos años. En el campo de las instituciones vasallático-beneficiales, estrechamente enlazadas con la fragua de la nobleza hispana y de su estilo de vida, he de comprobar después ese atraso original y su avance siempre en demora frente a lo ultrapirenaico. El estudio del equilibrio hispano entre poder, riqueza y trabajo, que estudiaré en seguida, permitirá comprender por qué se prolongaron entre nosotros las condiciones históricas que hicieron fácil y hasta obligada la perduración del vivir hidalgo hasta fecha avanzada de la historia, cuando estaba ya en quiebra el hidalguismo fuera de España.

Por lo que atañe a la cuestión numérica, el asombro de los extranjeros se basaba en declaraciones fanfarronas dictadas por el orgullo español y por la hispana tendencia a la hipérbole. Ese orgullo y ese gusto por la hipérbole convertían en hidalgos, como por ensalmo, a muchos peninsulares que pisaban fuerte por todos los caminos y ciudades de Europa. Para justificar la nobleza que se fabricaban, mentían sobre la hidalguía de sus coterráneos, y esos magos caprichosos —¿tienen raíz indígena, es decir tartessa, o se vinculan con la fantasía oriental las exageraciones andaluzas, otro matiz del estilo de vida hispánico?—, manipulando sobre la realidad, con gran desenfado, hicieron hidalgos a la mayoría de los españoles.

Pero no quiero yo, a la inversa que los fanfarrones españoles de los siglos XVI y XVII, realizar otro juego mágico y hacer desaparecer por la manga, lindamente, los miles de auténticos hidalgos peninsulares de tales centurias. Fueron demasiados, para mal de España y para que yo pueda suprimirlos de la historia española. No lo haría aunque pudiera. Porque el hidalguismo es una realidad bifronte que a la par hizo y deshizo a mi patria. Castro se enfrenta con demasiada fruición con la parte sombría del problema y casi olvida la otra.

Poseemos algunas noticias sobre la proporción que en el siglo XVI alcanzaba la población hidalga del reino de Castilla en relación a la pechera. En Asturias y León los hidalgos eran tantos como los pecheros; en Burgos, la cuarta parte; en Zamora, la séptima; en Valladolid, la octava; en Toro (Galicia), Ávila y Soria, la décima; en Salamanca, Madrid, Toledo, Guadalajara, Cuenca, Jaén, Córdoba, Sevilla y Granada, la duodécima; y en

Murcia y Segovia la catorceava. En 1541 había en las dieciocho provincias de Castilla: 108.358 vecinos hidalgos frente a 897.130 vecinos pecheros. Y en Asturias y León unos 25.000 vecinos hidalgos y otros tantos pecheros.

En verdad fué desmesurado el número de los hidalgos españoles dentro de las cifras totales de la población hispana. Ese número se explica sin esfuerzo. Durante el siglo VIII entraron al Norte desde los Campos Góticos del Duero, en busca del reparo de la corte ovetense, grandes masas de godos, que por su raza estaban exentos de tributos y tenían un valor penal privilegiado. Esa emigración acumuló en tierras asturianas y leonesas gran cantidad de gentes de peculiar condición social. Esas gentes acabaron constituyendo una capa nobiliaria de inferior jerarquía pero bastante numerosa y muy celosa de sus prerrogativas. Porque arruinados al acogerse al reino de Asturias, los refugiados naturalmente hubieron de exaltar su peculiar *status* jurídico y fiscal como única apoyatura a su legítima pretensión de singularizarse. La baja nobleza europea se fué además formando en los patios de los castillos. La peninsular, en las rúas de las ciudades. Por caminos vasalláticos, la primera; por el servicio de guerra, la segunda. Integraron la baja nobleza de allende el Pirineo, al principio los vasallos, luego los ministeriales; unos y otros servidores de los grandes. En la Península ascendieron a las filas últimas de la nobleza los villanos que, por su participación en la batalla contra el moro, merecieron de los príncipes ser elevados a la condición de infanzones o el privilegio de hidalguía, como se dijo luego; y los caballeros villanos, es decir, quienes en villas, burgos y ciudades poseían caballo apto para ir con él a la guerra y con el que iban a luchar contra los sarracenos. Este fácil acceso a la jerarquía social privilegiada aumentó considerablemente el número de los hidalgos españoles.

Como queda dicho ya, en el siglo X los condes de Castilla elevaron a la infanzonía a muchos cientos de labradores a quienes llamaron a acudir como caballeros a la guerra; y empezaron a otorgar una situación de privilegio a los labriegos villanos que tenían caballo. No se cerraron nunca los dos caminos de acceso a la nobleza. Fué el de la caballería villana —llave maestra para la entrada posterior en la hidalguía por prescripción, podría decirse, o por regia merced— el que a la postre contribuyó más a engrosar las filas de los hidalgos en España.

La caballería villana debe ser tenida en cuenta muchas veces al intentar comprender la historia peninsular o, para decir mejor, la historia de Portugal, León, Castilla y Aragón, pues no la hubo o no tuvo importancia en Galicia ni en Cataluña. Los caballeros villanos que como los de Castrojeriz llegaron a ser privilegiados durante el siglo X; quienes alcanzaron a

serlo en los municipios de los *Extrema Durii* en el siglo XI; los que habiéndose enriquecido en afortunadas empresas contra el moro —"los que fueron a pie caballeros se hacen"— vivieron luego como caballeros en Castilla; los que medraron en la repoblación de los grandes concejos de entre Duero y Tajo y sirvieron como jinetes en las milicias concejiles; los caballeros ciudadanos de Ávila, Segovia, Madrid, Escalona... favorecidos por Alfonso el Sabio, y cuantos en el curso de los siglos IX a XIII ascendieron desde la villanía a una situación privilegiada, fueron ya "hidalgos de devengar quinientos sueldos" en los siglos XVI y XVII, como lo era Alonso Quijano, por Cervantes transmutado en Don Quijote. Sus abuelos habían sido labradores de tierras de León o de Burgos, de la raya del Duero, de la zona serrana entre Duero y Tajo, de Extremadura o de Andalucía. Ellos, olvidados de su origen, se tenían por viejos nobles y lo eran en verdad, porque tres o más siglos de situación privilegiada hacían ya añejo, en el XVI, el mosto de su jerarquía social caballeresca. Eran viejos nobles y eran muchos, muchísimos, porque sus filas habían estado siempre abiertas. A quienes lograban caballo o armas —a veces el caballo solo, pues podían recibir las armas del rey o de un señor— para pelear como jinetes contra el moro; y a quienes ascendían a la condición de hidalgos por una escala todavía menos áspera: por pura y graciosa concesión soberana. Todavía en el siglo XV las cortes de Castilla protestaron con frecuencia contra la viciosa práctica de armar caballeros a villanos ricos; y Enrique IV concedió la hidalguía a cuantos fueran a acorrerle en el real sobre Olmedo (1467).

Como todos los catecúmenos extremaban los nuevos caballeros el respeto a los ritos de la religión nobiliaria en que habían profesado. Un cohombre podía prescindir de las fórmulas caballerescas sin poner en riesgo su nobleza. El pobre diablo que acababa de ascender desde la villanía a una situación equiparable a la hidalguía y sus nietos que ya se tenían por hidalgos, no podían jugar con su reciente y flamante condición. Vivían por ello celosamente sujetos al rigor del gesto aristocrático, para no poner en peligro su nueva dignidad y para hacerla valer frente a los que habían sido, hasta hacía poco, sus iguales o los iguales de su padre o de su abuelo. Y ese celo, a la par dramático y cómico, en mantener los signos exteriores de su jerarquía, heredado como una misteriosa consigna de generación en generación y pronto imitado con orgullo por el auténtico hidalgo pobre —más pobre muchas veces que el nuevo villano caballero— llevó a la postre al hidalguismo. Los abuelos del hidalgo señor de Lázaro habrían sido, tal vez, caballeros villanos que habrían extremado el riguroso culto de la dignidad de su nobleza nueva y lo habrían grabado a sangre y a fuego en la

tradición familiar transmitida de padres a hijos. La réplica burlesca de tal vanidad podía haber sido también heredada. Heredada del villano que no había podido elevarse a la caballería; que guardaba íntimo rencor al coterráneo doblemente afortunado: afortunado por su riqueza y afortunado por su ascensión a la hidalguía. O heredada del viejo hidalgo o del viejo caballero que, olvidado del posible origen villano de su estirpe, miraba al nuevo noble con el eterno desdén con que se ha solido y se suele aún gratificar a todo advenedizo. No es preciso por ello suponer, con Castro, que fuera un hebreo —Castro ve demasiados hebreos en la historia política y literaria española— el autor del Lazarillo.

No habían sido diversos los ideales ni el estilo de vida de la nobleza ultra y cispirenaica, pero por lo diferente de su reclutamiento y de la fluidez de sus cuadros, fué dispar su fidelidad histórica a sus paradigmas de conducta. Las filas de las aristocracias europeas se cerraron mucho antes que los grupos nobiliarios peninsulares.

Cuando el portillo de la caballería ciudadana se cerró prácticamente en los días de los Reyes Católicos, se abrió otro que continuó permitiendo el ascenso a jerarquías sociales superiores por el mismo camino de la gesta heroica o de la repoblación. Las grandes empresas militares de los españoles a uno y otro lado del Atlántico y la colonización de América abrieron nuevas brechas por donde muchos asaltaron la ya bien defendida fortaleza de la aristocracia. Se repitió la historia medieval castellana. El heroísmo que convertía en capitanes, la batalla por conquistar las tierras nuevas y la riqueza que procuraba su ocupación, jerarquizaron socialmente a numerosos españoles durante el siglo XVI. Valentín de Pedro, al estudiar a *América en las letras españolas del Siglo de Oro*, ha dado novedad al *Don* que llevó a España, de regreso del Perú, Lorenzo de Cepeda, hermano de Santa Teresa. En una carta a su sobrina María Bautista, priora de Valladolid, "La Santa", aludiendo al *Don* usado por su hermano, decía: "Todos los que tienen vasallos en Indias se lo llaman allá." Su uso por don Lorenzo, que había vuelto rico a Ávila, había causado revuelo entre los nobles abulenses. Olvidaban que sus antepasados habían también improvisado gestos hidalgos después de enriquecerse en la repoblación de la ciudad y de ilustrarse en la lucha contra el moro. Si sus abuelos, tras poblar Ávila, hubiesen regresado a su solar de origen con aires de caballeros —en las nuevas tierras habían llegado a serlo— también habrían provocado algunas sonrisas. No volvieron, y sus nietos se burlaron del *Don* del que había sido en Indias señor de vasallos. La anécdota explica el cuidadoso celo de los nuevos nobles por los ritos nobiliarios y descubre el portillo por

donde siguieron penetrando en el castillo de la hidalguía muchos españoles.

Las últimas gentes que allende el Pirineo entraron con ganzúa en la nobleza europea lo hicieron desde el campo de la burguesía enriquecida. Y los viejos nobles, por seguros en sus privilegios, y los nuevos por el origen de su encumbramiento, no tuvieron escrúpulo en realizar al cabo tareas al margen del tradicional tipo de servicio, de guerra y de corte, de la nobleza feudal. El florecimiento de la vida industrial y mercantil contribuyó además a ello. Pues coincidieron dos corrientes de signo contrario: una, ascensional, de aristocratización de la burguesía, y otra descendente, de aburguesamiento de la aristocracia, sobre todo en el eje de la vida económica europea de la tardía Edad Media, que iba desde el norte de Italia a Flandes e Inglaterra.

En España la magia de la guerra contra el moro había sacado como por encantamiento nuevos y nuevos nobles, de las rúas de ciudades desbordadas de ruralismo y saturadas de ímpetu bélico. Muchos nobles nuevos —muchos hidalgos futuros— se hacían así de la nada de unos pegujales de tierra que permitían comprar y sostener un caballo. Nobleza de labradores enriquecidos, sin otro ideal que la guerra y el agro; sin ojos sino para sus campos, sus vacas, sus yeguas, sus ovejas, sus molinos y sus colmenares —léanse los privilegios del Rey Sabio a los caballeros de Ávila y de Madrid, por ejemplo— y para sus armas de jinetes, los arreos de sus brutos de guerra y sus propias tiendas de campaña. Esos muchos y nuevos nobles rurales, celosos de los ritos de la aristocracia en que iban entrando de rondón, no podían pensar en mancharse con tareas viles: batanes, telares, tiendas, negocios de exportación, asuntos de banca... ¿Porque eran trabajos de moros y judíos? No, aunque hubieran sido angélicos oficios no los hubieran practicado, porque no eran oficios dignos de caballeros. ¿Porque en su calidad de vencedores se encontraban instalados sobre unas gentes, los moros y los judíos, que les hacían las "cosas" y por ello no necesitaban preocuparse de las tareas mecánicas? Tampoco, porque es el caso que ese rico botín de las técnicas de moros y judíos cuya conquista apartó a los cristianos del trabajo industrial y mercantil, a lo que Castro cree, ni fué importante ni influyó en la desviación del estilo de vida —en el hidalguismo— de los peninsulares. "¡Lástima grande —podríamos concluir con el poeta— que no sea verdad tanta belleza!"

Ese portillo de la caballería villana, siempre abierto para el ascenso a la hidalguía, al crear y al afirmar, en León y Castilla especialmente, la posibilidad de la fácil entrada en una condición privilegiada, mediante la aplicación de la riqueza al esfuerzo bélico del reino, abrió cauces a dos

corrientes espirituales de consecuencias históricas graves. La esperanza de imitar el ejemplo de quienes habían entrado en la clase de los caballeros por tal senda, suscitó en muchos el anhelo de lograr un cambio parecido; generalizó una apetencia de ennoblecimiento que movía a las gentes o a la auténtica actividad guerrera o a la vinculación de su fortuna como ganzúa para el ascenso apetecido. En los dos casos levantó oleadas de desdén hacia las otras empresas o tareas que, si daban riqueza, no brindaban la consideración nobiliaria, fácil de adquirir para cada hijo de vecino por el otro camino de la caballería; camino por el que se llegaba a la par al gobierno de las ciudades, reservado pronto a los villanos caballeros. Y en procura del respeto y del mando de que gozaba el noble, las gentes consagradas a los trabajos y negocios burgueses vivían muchas veces con la mira puesta en el posible salto y transidos de anhelos y de ideas aristocratizantes. Lo que contribuyó no poco a restar ímpetu al proceso generador de la burguesía —por otras causas nunca terminado en Castilla— e impidió que madurasen ideales burgueses antinobiliarios, que arraigaron en países donde no era fácil el ingreso en la baja nobleza y donde la burguesía dueña del gobierno de las urbes, tenía el orgullo de clase gobernante y el respeto de sus conciudadanos.

Y cuando se cerraron las sendas heroicas por donde se había podido acceder a la nobleza y fué madurando una nueva burguesía, la penuria del erario español abrió otro nuevo cauce al posible y súbito ennoblecimiento de muchos. Aludo al socorrido medio de obtener recursos que emplearon los Felipes vendiendo privilegios de hidalguía. La angustia fiscal de los reyes coincidió con el terrible peso de las cargas tributarias que gravaban a los pecheros del reino. A fin de remediar los apremios del tesoro, los ministros de Su Majestad Católica habrían empeñado su alma al diablo —llegaron a pedir limosna de casa en casa para el erario real— y con facilidad se abrió la mano en la venta de ejecutorias de nobleza. El monto creciente de los pechos, alojamientos y gabelas movió a los labradores y merchantes a buscar alivio a sus males en la compra de un privilegio de hidalguía. Muchos villanos entraron así de rondón en la jerarquía nobiliaria. De la frecuencia y de la facilidad de tales mudanzas nos ofrece testimonio Calderón al poner en labios de Juan, hijo del Alcalde de Zalamea, una incitación a su padre para que adquiriese una ejecutoria. Pedro Crespo la rechazó orgulloso, pero otros muchos mercaderes y labriegos se dejaron tentar por el deseo de convertirse en nobles. Y estos hidalgos de nuevo cuño vinieron a aumentar el número de los obligados al más celoso respeto de los ritos de la vieja nobleza.

Los nuevos catecúmenos que ingresaron en la religión de la hidalguía en los primeros tiempos de la Modernidad por los mismos portillos o portones por los que se había entrado en ella durante la Edad Media —guerra y colonización— y quienes por los nuevos portones y portillos ahora señalados adquirieron sus ejecutorias, mantuvieron en vigencia las mismas ideas y apetencias peculiares del hidalguismo y el mismo celo por el estilo de vida señorial que sus predecesores.

Si las costas del río de la Plata hubiesen sido pobladas por gentiles hombres franceses —hipótesis inverosímil por su natural idiosincrasia—, habrían hallado tan ingrato como los españoles "nobles y de calidad", que en verdad lo hicieron, tener que arar y cavar por sus manos y ver a sus mujeres ir a buscar agua al río. La causa de la ingrata situación de los colonizadores de Buenos Aires no estaba en que carecieran de la "capacidad de crear cosas", según Castro supone, sino en su condición de hidalgos por nacimiento o por merced. Como tales o para serlo habían venido a América y no por razones religiosas como los puritanos, con quienes Castro los compara sin razón.

Allende el Pirineo durante los siglos más característicos de la Edad Media, cuando llegó a cristalizar la típica estructura de vida feudal, lo que cada hombre hacía dependía de lo que era. Sólo después de los cambios sociales, políticos y psíquicos que la Modernidad trajo consigo —que le dieron origen y que en ella maduraron— el hombre ha ido siendo distinto según su propio hacer. Al sur del Pirineo, sobre todo en el reino de Castilla —en todas las Castillas que se extienden desde el Cantábrico hasta el Estrecho de Gibraltar—, muchos, muchos hombres fueron distintos o pudieron serlo a compás de lo que hacían, en el curso de los siglos medievales y antes de que muchos lo fueran también en Occidente, a medida que avanzaban los tiempos nuevos. Nadie se ha parado a meditar en las consecuencias de este choque entre el obrar según lo que se era y el ser según lo que se obraba, en la Península durante el Medioevo. Ese choque abría las escalas hacia jerarquías superiores a los situados en rangos subalternos y suscitaba en ellos ilusiones y apetitos; y al mismo tiempo movía a cerrar las puertas del propio castillo nobiliario a quienes se hallaban desde antiguo instalados en él, y más aun a los recién llegados.

La fluidez de las clases sociales, el poder ascender de una a otra por obra de la hombría, del ímpetu, del juego trágico con la muerte, es una de las claves para interpretar la historia de España. El pueblo miró hacia arriba, deseó y esperó ascender, se dejó seducir por ideales caballerescos: el honor, la dignidad, la gloria, y por la vida señorial del noble: por la

holganza del hidalgo que vivía de rentas sin otra profesión que la guerra. Hubo un movimiento igualitario de signo ascensional que constituyó un resorte fortísimo en la mecánica social de Castilla. Empujó y aguijoneó hacia altas empresas al villano que se sintió capaz de realizarlas. El triunfo de algunos mantuvo, en el norte de la esperanza y de la apetencia, la oscilante veleta volitiva de muchos. Muchos fracasaron en el intento de volar hacia la altura de la vida nobiliaria; residuos de esos fracasos fueron en parte el vagabundo y el pícaro. Pero la penetración, hasta las masas, del hidalgo orgullo y de sus corolarios, el sentido del honor y de la dignidad, fueron en cambio proyecciones luminosas del acicate que empujaba a los hidalgos peninsulares por sendas de aquijotada tradición caballeresca y del que movía a imitarlos a quienes no lo eran pero los tenían por arquetipos de conducta.

2. *Poder, riqueza y trabajo*

Ni feudalismo ni burguesía. Sin feudalismo porque la reconquista y la repoblación del solar nacional habían ido permitiendo a los reyes salvar las crisis feudalizantes de la sociedad castellano-leonesa y los habían ayudado a mantener vivas las esencias últimas de las tradiciones estatales de la monarquía. Y sin burguesía porque la reconquista y la repoblación habían hecho de las ciudades castellanas fortalezas y templos, las habían poblado de guerreros, pastores y labriegos y habían retrasado el nacimiento en ellas de una intensa vida industrial y mercantil. Castro no ha captado la trascendencia histórica de ambas singularidades en la cristalización de lo hispánico.

Cuando llegaron a ser hereditarias allende el Pirineo las relaciones vasallático-beneficiales y lo fué también el ejercicio de la justicia —es decir, de la soberanía— por los señores territoriales y se solidificaron los cuadros de los regímenes feudal y señorial al anquilosarse sus articulaciones, el feudalismo se convirtió en rígida cota entre cuyas mallas permanecía aprisionada una sociedad, estática a la fuerza. El poder y la riqueza quedaron perdurablemente vinculados a las jerarquías feudales y al único esfuerzo eficiente a la sazón: el servicio de armas. Triunfó un sistema en el que era difícil cambiar de postura y en el que cada cual parecía claveteado para siempre en su nativa condición. Ninguna mano podía dejar volar libremente y ninguna podía libremente aprisionar las palomitas del medro. Sólo con la doble ganzúa del excepcional valor personal y del excepcional favor del azar, podía ascenderse en la escala social a una condición su-

perior a la heredada. La cínica aceptación, por los vasallos, de más de una relación señorial para aumentar el número de sus feudos y, al cabo, la venta en remate, al mejor postor, de su lealtad vasallática, mediante la invención del llamado *hominium ligius*, fueron el picaresco forcejeo de los menos conformistas contra su vinculación de por vida a un determinado *status* económico.

Mas otro lento proceso histórico bien conocido que provocó el renacimiento de las ciudades y de la vida industrial y mercantil, proceso acelerado por el gran tirón dado por las Cruzadas en la economía del Occidente de Europa, a la postre abrió un nuevo camino para el logro de la riqueza y del poder. La burguesía urbana se enriqueció más o menos de prisa y acabó accediendo también al gobierno de la comunidad. Poco a poco fué desarticulando los rígidos cuadros feudales y abriéndose paso entre ellos. A medida que maduraban los nuevos tiempos y que cristalizaba una sociedad bifronte, el servicio de armas y la posesión de la tierra dejaron de ser las únicas sendas de acceso a la fortuna y al poderío. Los valores mobiliarios adquirieron cada vez mayor importancia social. Fué cada vez más hacedero conseguir riqueza al margen del disfrute del poder. Y ese divorcio y esa posibilidad favorecieron la transformación espiritual de la sociedad nueva.

Ni feudalismo ni burguesía. Las singularidades de nuestra organización social y política tuvieron repercusiones decisivas y perdurables en la valoración espiritual y vital y en el equilibrio y conjunción histórica del poder, la riqueza y el trabajo; valoración y equilibrio de proyecciones enormes en el estilo de vida de cualquier pueblo. He demostrado en otra parte que en la España prefeudal hispano-goda, en un jamás interrumpido círculo vicioso, el poder llevaba a la riqueza y la riqueza llevaba al poder. La nobleza de cortesanos y funcionarios, hechura de la monarquía, se enriquecía con el ejercicio del gobierno, arraigaba en la tierra y, fuerte en su potencia territorial y en las clientelas humanas que esa riqueza le permitía formar, enfrentaba y asaltaba el poder. En vano algunos reyes como Leovigildo, Chindasvinto y Égica intentaron interrumpir y hasta interrumpieron drásticamente ese círculo vicioso; en seguida creaban nuevas oligarquías políticas y se restablecía la tradicional ecuación entre poder y riqueza.

De generación en generación disminuían las posibilidades de adquirir riqueza al margen del ejercicio del poder. Por ello nunca fué éste más combatido, ni mejor defendido. Una fuerza demoníaca pareció sacudir la sociedad hispano-goda hasta la catástrofe final. Toda la historia de la España goda está llena de la bárbara pugna entre quienes luchaban por

domar a la realeza, para arrebatarle el poder en provecho de una clase, o por alcanzar el trono, para conseguir el poder en beneficio de una facción, y la monarquía, decidida a no dejar escapar de sus manos el poder y a hacerle perdurable en su familia.

Para vencer en esa endémica contienda, década a década, en círculos concéntricos de radio cada vez más amplio, se multiplicaron las fuerzas sociales inscritas dentro de las articulaciones del régimen prefeudal y creció el voltaje de la corriente eléctrica circulante por la línea de alta tensión que enlazaba el poderío político y la fortuna territorial.

Pero como hasta el año 711 la monarquía se mantuvo firme, los cuadros del prefeudalismo hispano-godo no se cerraron nunca. Sus rangos fueron flúidos y accesibles. La puerta estuvo siempre abierta para los audaces, para los fuertes, para los astutos. Y el servicio de armas y el de corte, junto al rey y junto a los magnates laicos y eclesiásticos, canalizó hacia la riqueza y el poder a quienes los apetecían y buscaban.

No es necesario detenerse a destacar los resultados que en la estructura funcional de los hispano-godos hubo de provocar el equilibrio y la conjunción histórica, ahora registrados, entre poder, riqueza y trabajo. Bastará con aludir al desencadenamiento de vendavales de violencia en la disputa por la posesión de la fuente primaria del medro, vale decir, del poderío político. A la atracción ejercida como ideal de vida por el servicio de armas junto al rey o junto a los grandes, con creciente desdén hacia actividades cada día menos remuneratorias en la feria eterna de las ambiciones. A la valoración social del ímpetu, de la fuerza y de la lealtad –claves de acceso a las clientelas armadas–, con desprecio de otras calidades humanas no cotizables en la batalla por el mando y la riqueza. Y la continua transformación de la vida económica y de la vida espiritual hacia metas que implicaban ya el claro triunfo del estilo vital propio de las sociedades feudales.

Según queda dicho antes, mientras éstas se articulaban cada vez más rígidamente en el solar del Imperio Carolingio, en el embrión de España que fué el reino astur-leonés, aunque perduró el régimen prefeudal hispano-godo, la monarquía afirmó su autoridad y dispuso del poder y de la riqueza como nunca habían dispuesto los reyes visigodos antes de la invasión de España por los árabes. Las dos aristocracias se habían arruinado con ocasión de la conquista musulmana, la realeza encarnaba y dirigía la guerra nacional y religiosa, pronto se llegó a vincular la corona en una estirpe familiar, y, cuando las fronteras avanzaron hacia el Sur, los príncipes dispusieron de inmensas extensiones de tierras para su juego político. Todas estas circunstancias reunidas fortalecieron la *iussio regis* –la autoridad

real— por cima de los movimientos secesionistas de gallegos y vascones y por cima de las querellas entre miembros de la familia reinante por la sucesión del trono. Y los reyes pudieron así enfrentar y dominar el proceso histórico, viejo de siglos en 711, que llevó al feudalismo allende el Pirineo.

Por ello, en el reino astur-leonés, de los reyes siguió emanando el poder y la riqueza. El poder, porque ellos nombraban, trasladaban y deponían a los *comites* o *potestates* que gobernaban las circunscripciones políticas en que la monarquía se hallaba fraccionada, y ellos otorgaban perdurablemente a quienes bien les placía el privilegio de inmunidad sobre sus heredades, es decir, el señorío jurisdiccional sobre los moradores en ellas. Y la riqueza, porque la procuraban las donaciones reales de bienes raíces, semovientes y muebles y también el gobierno de los *commissa* o *mandationes* concedido por los príncipes. Y porque la regalía de la corona sobre las tierras yermas permitió a los soberanos disponer de las comarcas que se ganaron al sur de los montes: ora consintiendo su ocupación por quienes acudían a poblarlas, ora otorgándolas —en plena propiedad o mediante cesiones beneficiales en *prestimonio*— a quienes —laicos o clérigos—, por sus servicios de guerra o por haber conseguido su gracia, merecían su favor y obtenían sus mercedes.

Pero como los reyes necesitaban soldados para enfrentar a los enemigos islamitas y colonos dispuestos a vivificar y a defender las zonas ocupadas en las fronteras, con la cortesana aproximación a la fuente del poderío político y de la fortuna territorial, se valorizó el corajudo enfrentamiento del peligro en la batalla contra los musulmanes o en la colonización de las regiones fronterizas. Y empezó a accederse, si no a la fortuna, al bienestar acudiendo a las ciudades, villas y aldeas que fueron alzándose al sur de los montes, en el valle del Duero.

En el reino astur-leonés, durante más de tres siglos, el poder y la riqueza siguieron, por tanto, vinculados al disfrute de la gracia real y consistieron en el gobierno o en la posesión de la tierra. Y en la acumulación de brazos serviles y de bienes muebles o semovientes —monedas, alhajas, ricos paños, armas, caballos o ganados— que ese gobierno y esa posesión facilitaban; bienes que podían salvarse de las acometidas musulmanas, si llegaba a ser preciso retroceder ante sus lanzas.

En esa posibilidad de salvarlos del ataque enemigo está el origen de la devoción de los castellanos por la riqueza mobiliaria, devoción que Pedro Corominas hipertrofió hace ya muchos años y que no acertó a explicar genéricamente. La posibilidad de adquirirla a golpes de espada, en razzias y batallas por el propio esfuerzo personal —como queda dicho, la tierra

conquistada si no tenía dueño pertenecía al rey y su apropiación requería el consentimiento o la merced del soberano— prolongó la estima de los reconquistadores por ese género de bienes. La alta valoración de los caballos, las armas, los metales preciosos, las joyas y las ricas telas, y el bajo precio de las heredades de pan llevar y de los campos de pasto y de caza —la tierra abundaba y la riqueza mueble y semoviente no— permitía además a quienes poseían oro, plata u objetos de lujo, adquirir bienes raíces y animales domésticos cuando les venía en gana poseerlos. Y lo que era más importante todavía: les permitía comprar caballos y armas, si deseaban trocarse en caballeros y ascender así a una jerarquía social superior, o pagar soldada a los *milites* o vasallos si figuraban en las filas de la alta nobleza.

Durante la segunda mitad del siglo x y el primer tercio del xi, el reino de León sufrió una grave crisis. Se intensificó el deslizamiento del Estado hacia el feudalismo. La realeza vió escapársele el poder de las manos: la sociedad se articuló sobre la base del régimen vasallático-beneficial, los condes se alzaron con sus condados y se multiplicaron las concesiones de inmunidad. Los desastres de la guerra contra Córdoba y la torpeza de los príncipes provocaron esa rápida victoria. Se llegó hasta el fraccionamiento del reino. Y Castilla alcanzó a vivir independiente.

La vieja ecuación entre poder, riqueza y servicio continuó sin embargo en vigor dentro de las tierras todavía sometidas a la regia autoridad y de las ya regidas por algunos grandes magnates — puede comprobarse, por ejemplo, su validez en tierras castellanas. Y se afirmó con fuerza en todo el reino, tal como había cuajado en los primeros siglos de la reconquista, cuando la realeza logró salvar el bache feudalizante, después de la caída del califato, y tras la venturosa unión de León y de Castilla.

La redoblada fuerza que ésta dió a los reyes castellano-leoneses los colocó en ventajosa situación para dominar a la nobleza. La tesaurización por ellos de las grandes sumas pagadas como parias por los soberanos musulmanes que se habían repartido los jirones del califato cordobés, y la ocupación de la gran zona situada entre el Duero y el Tajo, después de la conquista de Toledo en 1085, permitieron a la realeza disponer de una gran masa de maniobra en tierras y dineros. Y otra vez constituyó así la monarquía fuente caudalosa de poderío político y de medro económico.

Recordemos la noticia de la *Historia Compostellana* sobre los magnates que constituían la aristocracia del reino a la muerte de Alfonso VI. Según ella, o habían sido criados desde su niñez por el monarca o habían sido enriquecidos por él o por él habían sido elevados a la nobleza desde humilde cuna. Calla naturalmente que en mérito a su cortesana devoción o a

sus grandes hazañas. Pero podemos rastrear históricamente el engrandecimiento de muchos de tales personajes, y cabe comprobar, no sólo la exactitud del pasaje de la *Compostellana* sobre ellos, sino también que el servicio de guerra y de corte constituyó en verdad la senda que hubo de conducirlos hasta el hontanar de la gracia real.

Fueron excepcionales casos como el del Cid que, de espaldas al manantial del poder y de la riqueza, y aun en pugna a las veces con el rey de donde aquél brotaba, lograron tallarse patrimonios y señoríos. Pero fueron frecuentes los casos de enriquecimiento y de medro social a botes de lanza, por la magnitud del botín alcanzado en la batalla o en la algara o por la feliz conjunción del éxito guerrero y de la merced real o señorial que le recompensaba.

¿En qué país de la Europa feudal en 1109 la aristocracia era hechura reciente de la pura gracia regia o hija del triunfo frente a un enemigo exterior; de un triunfo a las veces logrado al margen de la ordenación regular del reino?

¿Y en qué país europeo, hacia la misma época, habrían podido las gentes ascender de condición social jugándose la vida en aventuras bélicas o en la repoblación de las siempre amenazadas fronteras? ¿Dónde el botín ganado en razzias o batallas podía convertir a los villanos, como por ensalmo, en caballeros, según lograron, por ejemplo, los guerreros del Cid? ¿Dónde siervos, colonos, pequeños propietarios o nobles de ínfimo grado lograban mejorar de prisa su *status* jurídico y económico acudiendo a poblar en tierras recién ganadas en la raya fronteriza? ¿Dónde estuvieron abiertos por siglos los portillos que permitían su ascenso jerárquico a cuantos se atrevían a romper con el pasado de su estirpe tras el coqueteo con la muerte?

Durante esa etapa histórica se acuñó definitivamente la figura jurídica del municipio, cuyos primeros balbuceos hallamos en la Castilla condal. En la gran zona que se extendía entre Duero y Tajo surgió una espesa red de grandes concejos. Nacieron todos ellos, sin excepción, en torno a un centro urbano repoblado o fundado de nuevo con fines militares. Esas ciudades y villas fueron fortalezas y templos y sólo secundariamente mercados. Sus moradores llegaron a ellas desde remotos solares norteños; los pobladores de Ávila procedían de Estrada, en Galicia, de Lara y Covaleda, en Castilla, y de Cinco Villas, en la raya de Navarra. Y llegaron decididos a correr los riesgos de la vida en la frontera a cambio de mejorar de fortuna y de participar en el regimiento de la comunidad; decididos a pelear con frecuencia contra los enemigos musulmanes a cambio de alcanzar casas, tierras, riquezas... y de regirse a sí mismos libremente.

El trabajo promisorio de más rápidos avances fué en tales villas y ciudades el servicio de armas y fué la más promisoria inversión de rentas y de ahorros la compra de un caballo para pelear como jinetes, pues los caballeros ciudadanos o villanos fueron favorecidos con privilegios y exenciones y pronto consiguieron que les fuera reservado el gobierno del concejo. Por la espiral de la ambición llevaba a la riqueza la osada decisión de acudir a habitar en las siempre amenazadas tierras fronterizas; la riqueza, valorizada mediante el trabajo heroico a caballo en la batalla contra el moro, abría la puerta de acceso a una posición social privilegiada y daba entrada al grupo restringido que ejercía el mando en la ciudad. Esa elevación a una jerarquía superior facilitaba nuevas posibilidades de proseguir trepando por la escala del poder y del medro. En un segundo ascenso económico y político, cuando la frontera avanzara otra vez hacia las ricas tierras del sur. Y aun quizás antes, si sus servicios como jinetes en la guerra les permitían acercarse a la fuente caudalosa del poderío y la fortuna y conseguir la gracia real.

Ni en el reino astur-leonés hasta 1037 ni en el reino leonés-castellano más tarde, ni antes del nacimiento de los pequeños municipios del norte del Duero ni después de la creación de los grandes concejos de entre Duero y Tajo, ni en las ciudades ni en el campo, ni en tierras de realengo ni en las de señorío el trabajo civil facilitó el enriquecimiento ni abrió el camino del poder a labradores, artesanos o merchantes. Los más osados, los más aventureros, los de mayor ímpetu y los de mayor vitalidad, en villas y ciudades vertieron siempre su dinamismo y su osadía por los cauces del esfuerzo bélico, únicos que en León y Castilla llevaban al éxito. La vida industrial y mercantil recogió sólo el sobrante de actividad que la población urbana no consagraba a la batalla y maduró, por ello, muy despacio, como estudiaré luego.

Mientras en León y Castilla perduraba así la fórmula algebraica, ya clásica, que vinculaba poder, riqueza y servicio de guerra o de corte, en la España musulmana, durante la época del califato cordobés, durante el período de los taifas e incluso durante el siglo de señorío almorávide y almohade, había florecido una vivaz economía dineraria y había madurado una importante burguesía urbana. Una economía dineraria basada no sólo en la agricultura y la ganadería sino también en una industria y un comercio prósperos. Y una burguesía urbana: enriquecida en el comercio y en la industria, nada gustadora de la guerra y sin otro contacto con califas y sultanes que el ingrato del obligado pago de cuantiosos tributos.

Ya desde el siglo XI, aunque con ritmos y en fechas diferentes, la bur-

guesía industrial, mercantil y bancaria se abrió paso hacia la riqueza y el gobierno en los pueblos de la Europa occidental. Gracias al esfuerzo de los más audaces, los más dinámicos, los de mayor ímpetu y mayor ambición de entre los habitantes de villas y ciudades. Por obra de verdaderos hombres de empresa que lograron el milagro de iniciar un proceso histórico de cuyos corolarios vivimos todavía.

La detención de la frontera desde Toledo (1085) a Las Navas (1212) y la coincidencia de esa detención con las inmigraciones macizas de nobles, clérigos y burgueses ultrapirenaicos, iniciaron el deslizamiento del prefeudalismo hispano hacia la feudalidad clásica de allende el Pirineo y provocaron un comienzo de reactivación de la vida económica del reino que favoreció el alborear de una germinal burguesía castellana. Pero tras la batalla de Las Navas de Tolosa las empresas conquistadoras y colonizadoras –las grandes "priesas" que según muchos textos detuvieron la vida civil de Castilla– frenaron en firme ambos procesos. La monarquía volvió a disponer de un colosal botín de tierras y oficios. Otra vez brotó de la vieja fuente de la gracia real un caudaloso borbollón de poderío y de riqueza. Como después de la conquista de Toledo, el heroísmo guerrero y la adulación cortesana constituyeron escalas para trepar rápidamente hasta lo alto de los muros del medro. La vieja nobleza fué superada en fortuna y poder por las nuevas criaturas de los reyes. Las tierras fronterizas brindaron ocasión para enriquecimientos y ascensiones jerárquicas a las masas populares. Triunfó una economía de rapiña vinculada al ímpetu guerrero, a la audacia, al favor real, al ingreso en la regia burocracia. Y maduró la organización estatal del reino.

Con Alfonso X se inició una nueva etapa histórica. El alejamiento de la frontera hasta las estribaciones de las serranías granadinas y la interrupción de la reconquista apartó de las empresas bélicas a los moradores de las tierras del viejo solar del reino e hizo girar la veleta de su atención hacia las tareas de la paz, la industria y el comercio. Pero esa nueva burguesía castellana encontró cerrados los caminos del éxito, por los mercaderes extranjeros –valones, flamencos, franceses, genoveses, placentinos y lucanos– y por los judíos. Surgió por ello un nacionalismo mercantil que provocó frecuentes ataques a los merchantes foráneos y el asalto al barrio de los genoveses en Sevilla. Y por ello aumentó de año en año la saña popular contra los hebreos.

La competencia de las mercaderías extranjeras que reyes, nobles y prelados estaban acostumbrados a comprar y el acaparamiento por los judíos de los negocios fiscales y bancarios, en conjunción con el enorme peso

muerto de una adversa tradición multisecular, hicieron lentísimo el ritmo de avance de la naciente burguesía castellana. Es aleccionador el paralelo entre la situación de esos burgueses que empezaron a serpentear impetuosa pero trabajosamente por los caminos del medro, de espaldas a la actividad bélica y al goce del poder, y la conseguida a la sazón allende el Pirineo por banqueros, mercaderes e industriales.

La infancia de la burguesía castellano-leonesa coincidió con la madurez de la burguesía en Italia y con su triunfo en Flandes y Francia. En los días de Alfonso X el proceso orgánico de cristalización de las burguesías italiana, francesa y flamenca se hallaba tan avanzado que de entre ellas se había ya destacado una oligarquía poderosa. Esa oligarquía, tras romper el régimen democrático de las comunidades urbanas, había empezado a tener el orgullo de la estirpe y había comenzado a vivir con fausto extraordinario. Y había llegado a constituir tema para la vida literaria, había visto destacarse de sus cuadros algunos escritores y había presenciado el alborear de la literatura burguesa de la tardía Edad Media.

Y el crecimiento de la burguesía en Inglaterra, anterior también al de la burguesía de Castilla, fué muy favorecido por la expulsión de los hebreos en 1290. "Nuestros antepasados —escribe Macaulay Trevelyan— se vieron obligados, por obra y gracia del acto de Eduardo I, a promover su propia vida financiera...; los judíos habían sido meras esponjas en manos del rey, con las que chupaba el jugo de la riqueza nacional."

Precisamente porque los soberanos ingleses hubieron de enfrentarse con fuerzas económicas que no se hallaban, como los judíos, en estrecha situación de dependencia de la autoridad regia, empezaron a transformarse las relaciones del poder y la riqueza allende La Mancha. Y no menos importantes cambios provocó en ellas, al sur del Canal, el enriquecimiento de la burguesía de Flandes y de Francia.

Del volumen alcanzado por la riqueza de la burguesía flamenca y francesa podemos juzgar por sus operaciones crediticias y por sus fundaciones. Antes de 1130 un burgués de Cambrai, Werimbold, se permitió el lujo de construirse un palacio y de costear la construcción de un puente. Alrededor de 1160 Guillermo Cade prestó al rey de Inglaterra sumas considerables. Juan Rynvisc y Simón Saphir, burgueses de Gante, hicieron cuantiosos préstamos a Juan sin Tierra. En la misma época eran famosos por sus riquezas y sus créditos los Louchard y los Crespin, de Arras. Desde principios del siglo XIII toda la nobleza del Escalda estuvo endeudada con los burgueses del Lens, Douai, Tournai, Gante, Valenciennes, Ypres, etc., figurando entre sus deudores y por sumas cuantiosas: las condesas Juana y

Margarita de Flandes, el conde Guido de Dampierre, el conde de Artois, el obispo de Lieja, el Sire de Termonde... A comienzos del mismo siglo XIII dos burgueses, Guillaume Escuacol y Renaud Chereins, construyeron en París: uno el Hospicio de la Trinité, para peregrinos, y otro la iglesia y el prebisterio de Saint Honoré. En 1222, al partir en peregrinación para Compostela, un tercer burgués parisién, Pierre Sarracin, entregó, para que fueran repartidas en limosna, 800 libras – la "taille" total de París ascendía en 1292 a 1200 libras. Y podrían citarse otros muchos casos parecidos de tiempos posteriores.

Del siglo XIII datan en cambio: los fueros municipales que reconocen los privilegios del patriciado caballeresco en las ciudades, numerosas disposiciones reales otorgando diversas exenciones a los caballeros ciudadanos de Burgos, Valladolid, Peñafiel, Ávila, Segovia, Madrid, Escalona, Requena... y otros muchos preceptos que los presentan junto a los caballeros hijosdalgo integrando el binomio rector de la vida urbana en las más importantes poblaciones del reino: Toledo, Sevilla, etc.

Hasta el último siglo de la Edad Media sólo la Iglesia y los judíos consiguieron en León y Castilla acumular grandes fortunas al margen de toda actividad guerrera y, en parte, sin la intervención ni el favor del poder. Cierto que la clerecía recibió cuantiosas mercedes de los reyes y que los hebreos, desde el siglo XII, empezaron a ser agentes fiscales del erario regio, lo cual facilitó el rápido medro de una minoría israelí bien avenida con la realeza. Pero no es menos cierto que la Iglesia se enriqueció también gracias a la piedad generosa de los fieles de toda las clases sociales; y los judíos mediante negocios de banca y usura. Ahora bien, enriquecidos eclesiásticos y hebreos a costa y en daño del pueblo y sin que el enriquecimiento de los judíos les abriera, ni con ganzúa, las puertas del gobierno de las comunidades urbanas de que formaban parte, su ejemplo, ni pudo contribuir a valorizar en la opinión pública sus métodos de alcanzar prosperidad económica, ni pudo mover a las masas a intentar conseguirla por rutas distintas de las habituales hasta allí.

Mucho medró la economía castellana desde los días de Alfonso X. Seguimos importando todo género de productos manufacturados pero exportamos cada vez más cantidad de lana, hierro, cuero, aceite, vino, etc..., y nuestra marina llegó a competir con las marinas mercantes extrañas. La lana se concentraba en Burgos y, con el hierro, salía por Bilbao. Las mercaderías septentrionales entraban por los puertos guipuzcoanos, vizcaínos y santanderinos, en obligada comunicación caminera con Burgos. Sevilla reunía y canalizaba las importaciones y exportaciones de sur. Las dos ciu-

dades del Arlanzón y del Guadalquivir se convirtieron en centros comerciales importantes. Aumentaron en ellas y en torno a ellas los mercaderes del reino de Castilla. Surgieron prósperas factorías mercantiles castellanas fuera del reino. Medina empezó a ser el núcleo distribuidor del tráfico nacional y la cámara de compensación de los pagos todos del reino.

Pero ese florecimiento económico se produjo muy despacio y no fué acompañado de la industrialización de Castilla. Las dificultades con que la burguesía tropezaba en su lento esfuerzo por acumular bienes de fortuna en el comercio y en la industria, la contradicción entre esa lentitud y la tradicional rapidez con que en el azar de la guerra y del juego cortesano se ganaban tierras y rentas como por encantamiento, todo contribuyó, a la postre, a hacer perdurables en Castilla las singularidades del tradicional equilibrio entre poder, riqueza y servicio, viejo ya de siglos en el siglo XIV.

El proceso institucional y económico de que fué corolario esta ecuación no fué demasiado dispar en Portugal, Navarra y Aragón y, por ello, no se vincularon de modo diferente en esos tres reinos el poderío, la fortuna y el trabajo, a lo menos hasta el triunfo de la influencia francesa en tierras navarras y hasta el fin de las reconquistas aragonesa y portuguesa. Sólo constituyó excepción, en España, Cataluña. Sobre ella se proyectó el feudalismo carolingio, en ella se prolongaron las rígidas articulaciones sociales de allende el Pirineo —mientras los labriegos de León y Castilla: hombres de behetría, solariegos o foreros, siempre fueron libres, los payeses de remensa no alcanzaron la libertad hasta la sentencia arbitral de Guadalupe de 1480— y dentro de ella surgió temprano una sociedad bifronte: feudal y burguesa, porque la excelente situación de sus costas y la extensión de su imperio en el Mediterráneo facilitaron el desarrollo de su comercio exterior y de la vida urbana, en Barcelona sobre todo.

La perduración de la vieja tradición peninsular que hacía del poder hontanar de medros y riquezas, en reinos en los que se desvanecía de prisa la tenue estructura feudalizante que había llegado a cuajar en los siglos anteriores y donde maduraba rápidamente una organización de tipo estatal, lanzó a la nobleza a la lucha contra la monarquía. La aristocracia conocía bien la conjunción multisecular entre fortuna y poder y trató de domar y de mediatizar a la realeza. La crisis monetaria de los reinados de Alfonso X y de sus sucesores, es decir, la terrible inflación que padeció Castilla en la segunda mitad del siglo XIII —la señorita Carlé ha estudiado *El precio de la vida* en esa época— acicateó a los magnantes a conquistar la fuente del poderío político y del medro económico. Porque la

caída vertical del valor adquisitivo de la moneda implicó la de sus rentas, solidificadas al fijarse por escrito: en el fuero, en la carta puebla o en la concesión prestimonial. Esa crisis financiera de la nobleza castellana la arrojó sobre la monarquía como hambrienta manada de lobos feroces, para, disponiendo de la gracia real, es decir del caudaloso borbollón de la riqueza, conseguir nuevas y nuevas rentas y nuevos y nuevos señoríos.

Antes de que Benavente satirizando a la burguesía de comienzos de siglo hiciera gritar, lloroso: "¡Mi dinero, mi dinero!", en una ciudad italiana al señor Pantalón de *Los intereses creados*, Tirso de Molina había llevado a *La prudencia en la mujer* un diálogo entre los cuatro magnates más poderosos de Castilla –los infantes don Enrique y don Juan, don Juan Manuel y don Juan Núñez de Lara– en disputa de la mano de doña María de Molina, apenas muerto Sancho IV. Fray Gabriel Téllez sabía muy bien del valor de la gracia real en la España del siglo XVII, y de siempre, como fuente de poder y de riqueza, y presentaba a los más ilustres señores castellanos acechando la ocasión de conquistarla en su provecho, mediante su boda con la madre del Rey Niño, Fernando IV. ¡El poder, el poder!, gritaban en silencio los nobles castellanos al acometer en jauría a la realeza. Y para evitar sus dentelladas, la monarquía hubo de arrojar a sus fauces hambrientas: señoríos, heredades, derechos fiscales y miles y miles de maravedíes de renta, a cobrar, naturalmente, de las rentas reales.

El pueblo ayudó a los reyes en tan difícil trance votándoles en las cortes cuantiosos servicios o tributos. Con ellos la realeza pudo armar mesnadas, pagadas en moneda contante y sonante, y pudo comprar la lealtad de infantes y magnates. Pero esos libramientos sobre los impuestos que habían votado las cortes o sobre las rentas ordinarias del reino, los bocados preciosos de las confiscaciones –de los bienes de los Templarios a principios del siglo XIV y de los que se alzaron o fueron sospechados de alzarse contra los reyes durante los ásperos reinados de Alfonso XI y de Pedro I –y las enajenaciones del patrimonio de la corona por los primeros Trastamaras, vinieron a afirmar en la mente de todos –ricoshombres, caballeros, eclesiásticos y ciudadanos– la esperanza de rápidos y fáciles enriquecimientos, por obra de las mercedes de los reyes o de quienes eran favorecidos por ellas.

Los magnates procuraban ganar la gracia real y la baja nobleza y aun la burguesía acomodada buscaban el arrimo de los grandes. Una mística de servicio junto al rey o junto a los poderosos sacudió a los más en Castilla, durante los siglos XIV y XV; con una desesperada esperanza de medro como por arte de magia. Por la asignación a su favor de alguna pensión regia

o señorial, por el logro de un oficio en la corte o en la gobernación del reino, por la conquista de un cargo en el palacio o en los "Estados" de un señor o por la obtención de alguna merced más perdurable aun: tierras, castillos, ciudades o tributos.

Los biógrafos y los cronistas no dejan de alabar la franqueza, es decir la generosidad de sus biografiados o de censurarlos si carecían de ella. Hernando del Pulgar declara que la reina Isabel fué tachada de poco "franca" pues no daba a los nobles tierras y vasallos. Porque los grandes estaban asediados por aspirantes a medrar en su servicio y podían reclutar fácilmente servidores y hombres de armas, pudo Fernando de la Torre asombrarse de que cualquier señor de Castilla tuviera mucho mayor número de pajes y de lanzas que un magnate francés contemporáneo, de su misma fortuna. La tradicional recepción de mercedes y de oficios por los adscriptos al servicio de los nobles explica la crédula esperanza de Sancho en que medraría junto a Don Quijote. La invención cervantina del gobierno de la Ínsula Barataria enraiza en la habitual concesión por los grandes, a sus servidores, de oficios en la gobernación de sus "Estados". Y el pueblo castellano recogió esta fe en las posibilidades de medro que brindaba el servir a gentes de jerarquía superior, en el clásico adagio: "el que a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija".

A través de un milenio los azares de la historia española habían arraigado esa idea en la psiquis de los peninsulares. En el arrimo a un alto y umbroso árbol señorial, en el beber de la fuente caudalosa del poder y de la riqueza, habían visto los hispanos durante mil años medrar fácilmente a grandes y chicos. El trabajo en la industria y en el comercio exigía una larga y despaciosa cadena de jornadas para asegurar un mediano pasar. Fueron rara excepción los industriales o mercaderes cristianos que, extraordinariamente favorecidos por la suerte, lograron a la postre hacer fortuna. Sólo sabemos de uno que hizo construir una capilla avanzado el siglo xv, más de doscientos años después de que los mercaderes italianos, flamencos o franceses hicieran frecuentes construcciones parecidas. Como es notorio únicamente los judíos se enriquecían de prisa en tierras de Castilla: ora oprimiendo al pueblo contribuyente como recaudadores impiadosos y sañudos, ora prestando al 100 % anual y aun al 12,50 % a la semana o con enormes recargos por el retraso en el pago de la suma recibida, para burlar las prohibiciones de la usura. En el peor de los casos el servicio del rey o de los grandes aseguraba en cambio un mediano pasar y con frecuencia, en unos meses, en unos días y hasta en unas horas, podía trocar pobreza en bienandanza: por extraordinarias "franquezas" o mercedes del

rey o del señor; si se conseguía un cargo bien rentado o en el que eran posibles ilícitas ganancias, o cuando la frontera avanzaba otra vez en tierras de moros y cabía ocupar casas, cortijos y heredades.

La pasión movió a muchos a no esperar en paz la llegada de tales coyunturas. Los grandes, por ejemplo, no se resignaron a marcar el paso vegetando en el disfrute de sus bienes heredados, a la sombra y al pacífico servicio de la realeza. Como otras veces habían hecho sus mayores, intentaron ensanchar rápidamente sus viejos patrimonios, forzando el ritmo de sus avances por los caminos de la fortuna, mediante la explotación intensiva y, a ser posible, exclusiva de la gracia real. Ensangrentaron a Castilla con sus querellas y sus apetitos durante el último siglo de la florida Edad Media y arrancaron a la realeza nuevos señoríos, nuevas rentas y nuevos derechos fiscales. Son notorios los enriquecimientos fabulosos de don Álvaro de Luna, don Beltrán de la Cueva, los hermanos Girón Pacheco, Lucas de Iranzo, Arias Dávila... Apenas hubo magnate que no obtuviera ricos bocados del patrimonio regio. El condestable Velasco consiguió de Enrique IV la cesión de las aduanas de los puertos del Cantábrico. El mismo rey cedió a diversos nobles castellanos la mayor parte de las salinas del reino. Todos los monarcas, desde Juan II en adelante, otorgaron pródigamente "juros de heredad" —títulos de deuda perpetua, diríamos con palabras modernas— a sus servidores y criados. A pesar de su poca "franqueza", la Reina Católica donó a sus leales Gutierre de Cárdenas y Chacón los montazgos del ganado en Toledo y en Alcaraz; y a otros muchos fieles amigos, rentas diversas.

Muchos de tales señores así favorecidos por los reyes, no se conformaron con los ingresos legítimos que las mercedes reales les atribuían: imponían tributos nuevos a los habitantes de sus señoríos (Cortes de Valladolid, 1462), impedían la construcción de puentes para cobrar barcajes (Cortes de Córdoba, 1455), obligaban a ciudadanos y villanos de realengo a darles hospedaje y provisiones (Cortes de Valladolid, 1442), echaban a los vecinos de sus casas y les tomaban los bienes (Cortes de Valladolid, 1435), se apoderaban de lugares que dependían de las ciudades y villas del rey (Cortes de Palencia, 1425), excusaban de los pechos reales como paniaguados a los pecheros más ricos de los lugares, naturalmente con su cuenta y razón (Cortes de Zamora, 1432), y cometían otra serie de abusos para aumentar sus ingresos y fortunas personales.

Otros castellanos, empujados por una apetencia irresistible de aventuras, buscaron palenque para el despliegue de su inquietud heroica fuera de las fronteras peninsulares, donde a golpes de espada podían ganar gloria

y riqueza al servicio de príncipes extraños. En todos los teatros de batalla de la turbada Europa del otoño medieval pelearon y triunfaron caballeros españoles: bastará citar a Villandrando y a sus gentes y a Pero Niño y a las suyas. Y muchos lograron así, aunque fuera de su patria, acceder también a la fortuna material tras el trágico cortejo de la muerte en la batalla y tras el alegre saciar de la sed de riquezas en el manantial turbio del poder.

Los estudios universitarios eran juzgados por muchos como ganzúa para abrirse paso por el portón del medro. Don Alonso de Cartagena elogió ya en la primera mitad del siglo XV los grandes ingenios que frecuentaban la universidad de Salamanca, no inferiores a los que estudiaban en Bolonia: pero "en Italia —dice el P. Serrano resumiendo las palabras del prelado burgalés— todos parecen sentirse con vocación de escritores; en España, muchos, en vez de escribir, como debieran, pues les sobra talento y ciencia, se dedican a conquistar destinos en la corte y en las capitales de obispado". Y los clérigos andaban a caza mayor de dignidades y beneficios. Llegaron a la guerra declarada para obtener una mitra — por las armas disputaron dos prebendados el obispado de Plasencia en 1414; se golpearon en las iglesias —en la catedral de Burgos un canónigo abofeteó al mayordomo del cabildo en 1447— por cuestiones de intereses; y consiguieron, por métodos que no asombrarían en las novelas picarescas, diversas sinecuras eclesiásticas que les permitían vivir libres de cuidados.

Y los oficios reales también eran juzgados como sinecuras para alcanzar de prisa bienes de fortuna. Los corregidores trabajaban por allegar dinero y hacer su provecho, curaban poco de la justicia y si mal estaba el pueblo cuando iban a un concejo peor quedaba cuando partían (Cortes de Palenzuela, 1425). Los regidores apacentaban sus ganados en las dehesas del concejo (Cortes de Zamora, 1432). Los oidores de la chancillería vivían a sueldo de los señores (Cortes de Valladolid, 1447). Los pesquisidores reales abusaban de su poder y obligaban a las gentes a que les pagaran cuantías desaforadas (Cortes de Valladolid, 1442). Los contadores mayores hacían libramientos ilegítimos (Cortes de Ocaña, 1469). Y podrían citarse otra serie de sus concusiones y atropellos.

Y de tal manera el poder decidía de la suerte de las gentes que hasta las ciudades más poderosas y ricas del reino se mostraban obsequiosas con los detentadores de la autoridad pública. Los procuradores a cortes de Burgos aconsejaron al concejo que hiciera un presente a don Álvaro de Luna, para tenerle propicio, y el municipio le regaló en seguida "una camara de paramentos de tres paños muy ricos y broslados".

Esa mística de rápidos medros ganó también a las masas populares

urbanas. Se contagiaron de la misma impaciencia y de las mismas esperanzas que las clases superiores. Hasta ellas no podía llegar, sin embargo, la acción fertilizante de la gracia real, ni directamente ni a través de las mercedes señoriales. Tenían cerradas las anchas puertas que llevaban en derechura al bienestar y a la riqueza. Habrían podido intentar abrirse paso hacia ellos en las tareas de la industria y del tráfico. Pero era necesario contar con la complicidad de la constancia y del azar y trabajar pacientemente durante largo plazo. "Tan largo me lo fiáis..." pensaron tal vez como "Don Juan", sobre el lejano ajuste de sus cuentas con el dios del éxito y del medro. Les sobraba audacia y no les faltaba ímpetu, eran al cabo nietos de guerreros, y un día del estío de 1391 asaltaron los torreones de la fortuna por la escala frágil del robo. Del robo y del saqueo de los que, a sus ojos, antes habían robado y saqueado a la comunidad toda: los judíos. A lo largo de un siglo continuaron forcejeando con los "marranos", vale decir, con los hebreos que se habían convertido al cristianismo para salvar la vida. Lograron éstos pronto amasar nuevas riquezas y hasta consiguieron abrir con llave falsa la fortaleza del poder. Ese caminar de la fortuna al mando, casi única excepción en un milenio de histórico avanzar del poder a la riqueza —he escrito casi única, porque también los caballeros villanos pasaron de la riqueza al poder— exacerbó el antisemitismo de las gentes menudas. Y a la postre contribuyó a provocar el demagógico decreto de expulsión de 1492.

Durante el siglo XV, como veremos luego, había medrado considerablemente la industria castellana y había alcanzado gran vuelo el comercio nacional. Señalaré en otra parte de este libro el crecimiento del tráfico castellano en tierras y mares extraños y el enriquecimiento de no pocas familias burgalesas, sevillanas y medinesas. Ese *in crescendo* económico de Castilla iba pronto a lograr un gran auge para caer después por siglos.

Sólo el pueblo de pastores y labriegos vivió al margen del complicado juego del poder, la riqueza y el servicio. El venero de la gracia real no regaba su pobre huertecillo. Eran por el contrario su sudor y su sangre los que alimentaban los arroyuelos —a la postre reunidos en el río caudal de las mercedes regias— que transmitían a terceros el fruto de su diario esfuerzo, convertido en rentas, pechos o gabelas. Soportaron su desdicha ora resignados, ora indiferentes, ora sañudos. A veces estallaba su cólera; a veces descubrían su desdén. Es sabido que los labriegos de Paredes de Nava mataron al cuñado de Enrique II que quería tomarles sus *algos*. Los campesinos abulenses quemaron un año sus parvas para que los recaudadores de Juan II y los diezmeros del obispo no pudieran cobrar

pechos y diezmos. Los *hermandiños* de Galicia se alzaron contra Nuño Freire de Andrade y contra los obispos de Lugo y Mondoñedo, en 1431. So color de cofradías y hermandades, villanos y aldeanos hicieron en Castilla, bajo los últimos Trastamaras, ligas y monipodios –así los llaman las cortes de 1451– que trastornaron el reino. Son conocidas las violencias populares que siguieron al alzamiento de los comuneros. En 1540, año de hambre y miseria en Castilla, estando "el Conde de Coruña en Torija, lugar suyo, embio a su encomienda que se dice Mohernando, por tres mil fanegas de trigo que allí tenía, y los labradores no se lo dexaron sacar; vista la resistencia de sus vasallos, armóse él y los suyos vinieron por él; salió a él un alcalde y dixo que no lo avía de llevar, que mas querían morir peleando que de hambre; el Conde le quebró la vara en la cabeça, y repicada la campana, acudió tanta gente que se uvo de acojer el Conde a la iglesia, y dieron tras los hijos que estaban en la cámara del trigo y huyeron saltando paredes; fué tan grande el peligro en que se vieron padre e hijos, que todos pensaron ser muertos". Y mientras Carlos V esperaba en Yuste la muerte gozando de la vida y recibía regalos y homenajes de todos, a los moradores de la aldea vecina de Cuacos se les daba un ardite del César. Y "vnas vezes le pescauan las truchas de los pozos que estauan en Garganta la Olla para su seruicio y messa; otras le prendauan vnas vaquillas que andauan por alli para la leche que auía menester y se las llevauan a corral, como si fueran del obligado o vn pobre vezino" y cometían otras insolencias parejas contra el que tantos príncipes, magnates, prelados, pintores y poetas habían adulado.

La conquista del reino de Granada primero, la de América en seguida, poco después la extensión del señorío hispano por Europa y, con ellas, el surgir de una nueva época heroica, propicia a la aventura y a la batalla y, a la par, el alza terrible de la vida a consecuencia de la invasión de España por el oro y la plata de las Indias, prolongaron por siglos la tradicional ecuación entre poder, riqueza y servicio, vieja ya de un milenio en la Península. La realeza dispuso de un inmenso botín territorial y burocrático junto al cual hubiera parecido insignificante el que pudieron repartir jamás, ni en los momentos de mayor euforia y en las más favorables coyunturas, los reyes de Asturias, de León y de Castilla o los de Navarra, Aragón y Portugal. La más aguda revolución de precios hasta allí conocida en España –incluso padecieron en ella los ingresos de los grandes de España– y la apertura del más amplio palenque de que los hispanos habían dispuesto hasta entonces para el heroico ejercicio del ímpetu, coincidieron con el brotar de un torrente de rentas y de oficios –cabía pretender desde vi-

rreinatos y embajadas hasta alguacilazgos y pregonerías— del borbollón inagotable de la gracia real.

La costumbre de recibir del rey o de los grandes sumas anuales a guisa de soldada, sin que los beneficiarios de tales mercedes —las gentes principales del reino: desde los infantes hasta los caballeros— tuvieran que correr los riesgos que amenazaban a quienes vivían de sus ganados, sus campos, sus industrias o su tráfico, había ofrecido a la mesocracia urbana peninsular una seductora meta de vida.

Esa mesocracia estaba integrada por una mayoría de ganaderos y labradores. Formaba parte de una monarquía en la cual, a medida que había ido cediendo la marejada de la guerra de reconquista, había ido haciéndose endémica la discordia civil. Incluso quienes disfrutaban de un mediano pasar debían temer los caprichos del cielo y los atropellos de los hombres. Ni la sequía ni el granizo que destrozaban las cosechas; ni el incendio de los panes, ni el robo de los ganados, ni el asalto de las recuas, ni el saqueo de las tiendas podían en cambio inquietar a los favorecidos con rentas o soldadas fijas y perdurables. Sólo ellos vivían tranquilos y seguros. Ellos y los judíos que percibían crecidos intereses usurarios por sus préstamos a réditos. ¿Cómo no había de sentir al cabo la mesocracia urbana el tirón de ese tipo de vida fácil, al amparo de los riesgos que ella había de sortear en sus ásperas jornadas de trabajo?

Presentóse al cabo a esa mesocracia una gran tentación. Pudieron sus miembros llegar a vivir de rentas públicas. Mas al sucumbir a ella produjeron graves daños a la economía nacional y, por ende, a la misma clase que se dejó seducir por el espejuelo de esa existencia regalada. Y contribuyeron a afirmar el tradicional estilo de vida de los peninsulares.

No era hacedero a los más obtener soldadas o rentas de reyes o magnates. Estaban habituados a ver cómo la usura judía, sin esfuerzo ni trabajo, ofrecía ingresos saneados. Desde hacía tiempo habían empezado a colocar su dinero en censos hipotecarios. Un día, reinando Juan II, para satisfacer la voracidad creciente del erario, la necesidad aliada al ingenio discurrió la emisión de "juros de heredad", es decir, de títulos de deuda consolidada, garantizados por determinados ingresos del fisco real. Ese día la mesocracia urbana halló la fórmula feliz que había de satisfacer su vieja apetencia de disfrutar de rentas fijas y seguras —como los vasallos y criados de reyes y magnates— y de prestar a réditos —como los judíos y "marranos"— sin incurrir naturalmente en el vergonzoso pecado de la usura. Las gentes que dispusieron de algunas sumas en metálico compraron esos juros y se trocaron en rentistas. Oscilaba la renta de los mismos entre

el 7 % y el 10 % del capital desembolsado. A comienzos del reinado de Carlos V ascendía a 167.645.000 maravedís el importe de los intereses de los juros vendidos o regalados por los reyes – vendidos o regalados, porque los príncipes los emplearon también para otorgar mercedes. Al cabo de menos de un siglo era pues fabulosa la cifra de maravedises insumida por los juros. Y como siguió creciendo cada año –en tres décadas llegó casi a duplicarse– podemos juzgar del tremendo daño que significó para la riqueza nacional la acción de esa ventosa formidable que, sin descanso, succionaba los ahorros y hasta los capitales de ganaderos, mercaderes y burócratas.

Esa torpe inclinación de la mesocracia a colocar en "juros de heredad" sus disponibilidades e incluso sus fortunas, afirmó la potencia del Estado y permitió a la monarquía prolongar su política interior y sus aventuras exteriores; aventuras que suscitaban férvidos entusiasmo entre los más audaces y dinámicos hispanos. Y al verter en las arcas del erario sumas que en otro caso habrían fertilizado la industria, la banca o el comercio nacionales, detuvo el medro biológico de nuestra economía, frenó el desenvolvimiento de las empresas y del espíritu burgueses y constituyó un corrosivo disolvente de la naciente burguesía castellana, que habría podido contrabalancear la tradición medieval peninsular, de signo épico, en la magnífica coyuntura de la Modernidad. Malogróse ésta por una serie de azares históricos. El que más desdichadamente incidió en el curso de la historia de España fué la casual herencia por Carlos de Austria de los reinos españoles y la incorporación de los mismos al gran conjunto de estados que hubo de regir el nieto de los Reyes Católicos. Esta calamidad nacional, históricamente imprevisible y que el juego de fuerzas de la vida española hacía insospechable, agostó en flor el despliegue del potencial económico hispano, avanzado ya en el siglo XV, y la creciente reactivación industrial, comercial y bancaria de Castilla.

Carlos, naturalmente, sacrificó la vida económica de España a su política internacional. Desde su misma competencia con Francisco I por la corona del Imperio, necesitó sumas cada vez más cuantiosas para sus grandes empresas europeas: causan vértigo las cifras que consumió durante su reinado. Se vió obligado a contratar empréstitos enormes. Fueron demasiado grandes para que pudieran levantarlos los banqueros españoles. Hubo de aceptar las ruinosas condiciones: corto plazo e interés crecido –alcanzó a veces al 43 %– impuestas por los banqueros alemanes, flamencos o italianos. Cayeron éstos como nube de langosta sobre la riqueza del reino de Castilla, el más grande y el más poblado de los reinos peninsulares. Las

Cortes de Valladolid de 1548 le dijeron: "Otrosi, decimos que a causa de las necesidades que V. M. ha tenido para ser socorrido de ellas asi en Alemania como en Italia, ha sido que vengan a estos reynos tanto numero de estrangeros como han venido y hay en ellos, los quales no satisfechos con los negocios que con V. M. han fecho, y hacen asi de cambios como de las cosas que V. M. les consigna para ser pagados de ellos, se han entrometido en tomar todas otras negociaciones que hay en estos reynos de que vuestros subditos y naturales han de bivir, y no contentos con que no hay Maestradgos, ni Obispados, ni dignidades, ni estados de Señores ni encomiendas, que ellos no lo arriendan y desfructan agora de pocos años acá se entremeten en comprar todas las lanas, y sedas, y hierro, y azero y otras mercadurias y mantenimientos que hay en ellos, que es lo que havia quedado a los naturales para poder tratar y bivir." La industria, el comercio y la banca castellanos no pudieron resistir tan formidable competencia favorecida por el emperador. Los pecheros de Castilla —es decir: los agricultores, los ganaderos, los industriales, los mercaderes y los banqueros— hubieron además de pagar cada año impuestos mayores. Sólo el total de los servicios votados por las cortes castellanas se acercó al monto de las sumas llegadas de América para el erario real —4.160.000.000 de maravedís frente a 4.735.104.075—, sumas que también iban de prisa a las bolsas de de los banqueros extranjeros de Carlos V. Atenazado por sus gestas imperiales, no pudo éste cuidarse de la industria y del comercio de Castilla; su fomento habría además dañado la economía de su país de origen que siempre procuró favorecer. Atraídos por las empresas europeas y americanas, agobiados por las cargas fiscales y paralizados por la inundación de mercaderes foráneos, no pudieron tampoco los castellanos acudir a remediar las fallas de su organización económica. Siguió siendo preciso realizar importaciones macizas de productos manufacturados de Italia, Francia, Flandes e Inglaterra y ni siquiera fueron naturales de Castilla los más de los mercaderes que realizaban tales negocios. La industria, el comercio, las ferias, la banca, decayeron de prisa. Y la burguesía castellana, en pleno período ascensional a comienzos de la Modernidad, volvió a anquilosarse por siglos.

Todavía durante el reinado de Carlos V fué posible acceder a la riqueza al margen del disfrute del poder. Por el camino tradicional de la rapiña tras la lucha —ahora en América como antes en las tierras ganadas a los moros— y por la vieja senda de los negocios de banca y de tráfico. Quedan magníficas huellas arquitectónicas, en las ciudades de Castilla, del oro y la plata llegados de América para los castellanos en los días del rey-empe-

rador. Y sus banqueros y mercaderes españoles alcanzaron a reunir a las veces grandes fortunas. Aún puede admirarse la bella capilla construída por Espinosa en su villa natal, Medina de Rioseco, el palacio levantado por Dueñas en la suya de Medina del Campo y el hospital que edificó en ésta Simón Ruiz.

Pero pasada la etapa heroica de la empresa americana y la época dorada de tales mercaderes y banqueros, en parte de origen judío —de estirpe hebrea fueron a lo menos Espinosa y Dueñas—, año a año se apretaron los vínculos tradicionales entre el poder y la riqueza. Todos, desde la alta nobleza hasta la baja burguesía, desde el hidalgo al labrador, desde el doctor al estudiante, desde el prelado al lego, desde el escritor al menestral, desde el fraile al pícaro, soñaban, pedían, intrigaban, adulaban, forcejeaban para obtener un rico bocado o algunas migajas en el festín pantagruélico de las regias mercedes.

Ya en tiempos de Carlos V toda ocasión había sido buena para solicitar alguna gracia. El cardenal Loaysa obtuvo del emperador mil quinientos ducados por haber conseguido de la Curia Romara la concesión de las tercias. Las mercedes reales enriquecieron y elevaron a las primeras jerarquías del reino a muchos oscuros personajes; sirva de ejemplo el caso de Francisco de los Cobos. Los mismos mercaderes y banqueros intrigaban para obtener la concesión graciosa: de permisos de exportación de las cosas cuya saca estaba prohibida, de monopolios de venta de algunas mercaderías, de arrendamientos de impuestos o gabelas, de asientos o cambios —empréstitos o giros— prometedores de ganancias sustanciosas, e incluso de donativos pecuniarios en premio de servicios. Porque también el poder constituyó rico venero de enriquecimiento para los financieros y los comerciantes.

En 1539 ascendía a 14.625.000 maravedís la cifra que se destinaba anualmente a gracias o regalos. El monto de las rentas de los juros de heredad, en buena parte otorgados por generosa merced de los reyes, ascendía a alrededor del 50 % de los ingresos del erario hacia la misma fecha. Y el archivo del gran banquero medinés Simón Ruiz, verdadero monumento al cenit financiero de la burguesía de Castilla bajo el reinado de Felipe II, atestigua cuanto pendía de la vinculación con el fisco regio y de su servicio al erario real el enriquecimiento de los hombres de negocios.

Después todos pensaron en España en ordeñar en su provecho las ubres de la gracia real, entrando al servicio de la monarquía aquende o allende los mares. Desde los duques de Sessa, Osuna o Lerma hasta Cervantes, Quevedo o Velázquez, y desde el hidalgo montañés o castellano hasta el

pícaro madrileño o andaluz, todos cifraron su ilusión de vida en llegar a conseguir mercedes u oficios, tras servir al rey o a un grande.

Del bucelario visigodo al vasallo medieval y de éste al "criado de vuesa merced". Una nueva cadena vasallática aprisionó el cuerpo dolorido de España. Como durante mil años, ímpetu heroico al servicio del ideal nacional o adulatorio servicio cortesano cerca del monarca o de un magnate; y, después, un virreinato, una embajada, la castellanía de Milán, un puesto en el consejo de hacienda, un "hábito" de Santiago, la aposentaduría de S. M., unos miles de ducados en las rentas en Nápoles, el corregimiento de La Paz, una gobernación en Guatemala, la contaduría de las galeras de Cartagena de Indias, etc., etc... Hasta tratadistas de política como Palafox juzgaban los oficios de corte o de gobierno, no como puestos de servicio en bien de la comunidad, sino como cargos con que los reyes recompensaban a grandes o chicos. Siempre el poder como fuente de medro y siempre el trabajo en la guerra o en la administración como el que con mayor dignidad, aunque no siempre con menor esfuerzo —muchas veces se jugaba en él a cara o cruz la vida—, acercaba al manantial seguro del bienestar o de la riqueza.

En una sociedad donde no hubiera triunfado esa mística ni el paje con que tropezaron Don Quijote y Sancho cerca de las lagunas de Ruidera habría buscado en la guerra satisfacción a su necesidad — por no ser hidalgo, habría podido obtener un mediano pasar en la artesanía o en el tráfico; ni Cervantes habría soñado con obtener un oficio en las Indias como recompensa a sus servicios, en lugar de cifrar sus ilusiones en sus empresas literarias; ni Lope de Vega habría servido de secretario al enamorado Duque de Sessa; ni un tan gran pintor como Velázquez habría despreciado su condición de tal para cifrar su ambición máxima en llegar a ser aposentador de S. M., y en obtener un "hábito" de Calatrava.

No es necesario hipertrofiar las consecuencias de esa milenaria vinculación entre poder, riqueza y servicio, muchas veces a punto de caducar en el curso de los siglos y siempre renovada y vigorizada por los azares de la historia hispana. Esa tradicional vinculación agudizó la sensibilidad de los peninsulares para olfatear y gustar con fruición las delicias del poder y les movió a cortejarle, a ponerle sitio y a defenderle o a atacarle con bárbara pasión y fiero ímpetu. Tanto en el pasado remoto como en el cercano, los españoles han sacrificado muchas veces los intereses de la comunidad a sus apetitos de poder, no han vacilado en desgarrar a su pueblo en sañudas contiendas civiles, han hecho difícil su convivencia en su solar histórico y han preferido ver rodar a España a la miseria y al caos

antes que renunciar al poderío y a la riqueza. Con frecuencia han intentado disfrazarse al asaltar o al defender el poder con la careta del cruzado por un ideal; pero esa hipócrita máscara no ha llegado a cubrir la verdadera intención que los movía. La pasión y el ímpetu hispanos que tantas veces se han vertido en tremendas batallas quijotescas por inmaculados sentimientos y por puros ideales, muchas, muchas veces, también, han desbordado en contiendas por la sensualidad del poder que entre nosotros, en una España sin feudalismo y sin burguesía, era a la postre fuente casi exclusiva de medros y riquezas.

La autoridad de las instancias centrales del Estado ha aumentado o menguado en los países de Occidente en razón inversa de las posibilidades que los ciudadanos han tenido en ellos de vivir sin penurias y de alcanzar riqueza al margen del poder. En un pueblo donde éste distribuyó el maná sustentador de la diaria vida de muchos —de los más audaces y de los más capaces a lo menos— y constituyó manantial caudaloso de medro y de enriquecimiento, los órganos rectores del Estado hubieron de tener una fuerza política y más aun una potencia social, casi taumatúrgicas. He aquí una de las causas de la firmeza histórica multisecular de la monarquía en la Península —no obstante la estulticia habitual de los reyes hispanos— y de la falta de resistencias dinámicas y decisivas ante su crédito y su autoridad en la nación. Y he ahí también el porqué del estatismo que ha caracterizado la vida española en los tiempos modernos, antes de que, por desgracia, se generalizara, por el mundo todo, en los contemporáneos.

Pasada la etapa heroica en que triunfó la iniciativa individual en la aventura americana, ni siquiera en Francia ha desempeñado el Estado papel tan absorbente como al sur del Pirineo. Cuando se produce la gran crisis nacional, desde el siglo XVII en adelante, crisis a la que tanto habían contribuído las torpezas de las magistraturas rectoras de la vida pública española y que debería haber provocado una aguda y dramática reacción del *homo hispanus* contra las instancias supremas del gobierno, acaba en cambio madurando y floreciendo lo que pudiéramos calificar de Estado Providencia. Llega un momento en que todo se espera y se exige del mismo. En él se confía y a él se acude como a un Dios. A la postre en ningún pueblo de Europa Occidental las instituciones basilares de la vida nacional se han sentido tan vacías de sustancia y tan a la deriva como en España, cuando no han tenido detrás la benéfica sombra del poder. De las medidas protectoras del Estado han esperado su propio medro agricultores, ganaderos, industriales y comerciantes. Al Estado han culpado de sus males las diversas

profesiones, las diversas clases sociales, las diversas regiones. Contra el Estado se ha arremetido por el atraso de la instrucción, de las ciencias o de las letras. Hasta la Iglesia se ha considerado en trance difícil y en grave peligro cuando no se ha hallado resguardada y protegida por el Estado.

Han sido pocos los que han echado a andar al margen del Estado instituciones culturales o económicas, quienes se han decidido a prescindir del Estado y a acometer, sin contar con él, empresas decisivas para el remedio de las urgencias nacionales. El Estado mismo ha llegado a mirar con celo evidente la acción de los grupos o corporaciones que a su juicio venían a cruzarse en su camino. Sólo en caso de acefalía de la suprema encarnación del Estado —con ocasión de la Guerra de la Independencia, por ejemplo— han provisto los españoles al cumplimiento de los habituales fines del poder y han mostrado su capacidad de creación.

Al triunfo de ese Estado Taumatúrgico, de ese Estado Providencia, hubo de contribuir, aunque parezca paradoja el suponerlo, el hiperindividualismo hispano. Porque el orgullo español, consustancial con él y siempre vertido, claro está, en un áspero sentimiento igualitario, no ponía obstáculos a la sumisión de cada cual a los poderes centrales del Estado, encarnados en la persona del monarca, elegido para regirlos "por la gracia de Dios", siempre naturalmente que bajo su suprema autoridad nadie sobresaliera demasiado por cima de los otros — "Del rey abajo ninguno". Pero no es posible dudar de que la falta de feudalismo y de burguesía y la tradicional ecuación entre poder, riqueza y servicio que esa grave falla histórica produjo, al otorgar a todos parejas posibilidades de medro a la sombra del poder, contribuyó a hacer perdurable y a exaltar el individualismo primitivo de los peninsulares. Y no es lícito negar que los milenarios hábitos hispanos de acudir a abrevarse en el manantial inagotable de la gracia real, hábitos afirmados precisamente por obra de ese equilibrio perdurable entre poder, medro y servicio, tuvieron que contribuir también y muy eficazmente a crear esa mística de esperanzas, ilusiones, confianzas, exigencias, críticas, temores, orfandades... que llegaron a caracterizar el estatismo nacional español.

La multisecular ecuación entre el poderío político, la riqueza y el servicio público convirtió a éste en ideal de vida para los más de los peninsulares. La proyección en el campo de las actividades estatales —el gobierno, la diplomacia, el ejército... —de buena parte de las grandes individualidades hispanas —los no peninsulares se consagraron al gobierno o a la guerra pero también a la ciencia, la técnica, la industria, el comercio o

las finanzas— empujó a España hacia el cenit de su grandeza militar y política. Pero antes y después de esa etapa imperial, la apetencia por los más, como estilo de vida, del servicio del Estado, restó a la libre iniciativa científica o económica grandes valores humanos y lastró perdurablemente, con un terrible peso muerto, el avance por los senderos de la ciencia y de la economía. Esa resta y ese lastre hicieron al cabo imposible la perduración del Imperio Español. La burocracia hispana se hipertrofió en cambio al correr de los siglos. Poco a poco ha ido apagando los ímpetus milenarios de los peninsulares. Ha narcotizado su espíritu aventurero. Ha doblegado su energía viril. Ha achatado sus ideales. Y ha acabado ahogando en germen su ciencia y secando su riqueza.

La fórmula tradicional de equilibrio entre poder, medro y servicio contribuyó al surgir del conquistador y del pícaro. Del conquistador porque muchos españoles, imposibilitados de saciar su ambición en el manantial de la gracia santificante de la realeza, intentaron lograr riqueza y bienestar —recuérdense los pregones del Cid pronto a sitiar Valencia y las palabras de Pizarro en la isla del Gallo— a golpes de audacia y de valor, al margen de las trilladas sendas que llevaban del poderío político a la fortuna material. Y del pícaro, porque la picardía no constituía, a la postre, sino el sutil intento de abrirse paso en el mundo y en la vida por los atajos del camino real reservado a los más favorecidos por la suerte; de abrirse paso a golpes de astucia y de audacia. Heroísmo y picardía se juntaban, como las paralelas, en el infinito; en el infinito del empeñoso intento de vencer al destino y de hacer derivar hacia las turbinas del propio provecho la corriente de alta tensión que iba en España, desde hacía un milenio, del poder a la riqueza.

Los atajos del heroísmo y de la picardía se cruzaron a veces, y a veces coincidieron por separado, con el camino real que intentaban evitar. No separaba a los caminantes por las tres rutas el contraste entre la dimensión heroica del conquistador, la habilidad del pícaro y el existir rutinario del cortejante de la gracia real. No todo era heroísmo en la vida del conquistador ni faltaba aquél en el asendereado vivir picaresco. Ni el conquistador renunciaba a la picardía cuando podía serle útil — recuérdese la treta con que Cortés hizo relinchar a sus caballos delante de un grupo de indios para atemorizarlos; ni carecía el pícaro a veces de rasgos de señorial dignidad. Muchos de los que avanzaban por la ancha senda que llevaba al borbollón del poder, lo hacían también a golpes de audacia y de coraje; y no faltaban apicaradas maniobras en su continuo trepar por la cucaña del medro. Ahí están los ardides de un Antonio Pérez para captar la confianza de Felipe II;

las adulaciones, al privado, de un Quevedo, a caza de una pensión o de un oficio; la compra, a fuerza de dádivas, por un Duque de Osuna, de la prolongación de su virreinato napolitano; la zancadilla de un Duque de Uceda para reemplazar a su propio padre, el Duque de Lerma; la demanda por éste del capelo cardenalicio "para no ser ahorcado", como rezaba el dicho popular, y tantas y tantas escenas de la vida de muchos ilustres personajes del a la par heroico, cortesano y picaresco vivir hispano. En una sociedad donde el poder no hubiera sido fuente casi exclusiva del medro, donde el trabajo en la técnica, la banca, la industria o el comercio hubiera procurado ancho camino a la fortuna, no habrían florecido con igual ímpetu el héroe y el pícaro.

Y la milenaria vinculación entre poder, riqueza y servicio influyó decisivamente en el cuajar de otra algebraica ecuación de la historia española: la que llevó a un singular desequilibrio emotivo y vital entre libertad, igualdad y señorío en la estimativa de los peninsulares; ecuación en que la apetencia de libertad se entreveró con la devoción apasionada por la igualdad antijerárquica. Quede para otra ocasión el estudio de esa postrera consecuencia de la falta de feudalismo y de burguesía, en la Edad Media hispana.

3. *Más allá del individualismo*

Pocas caracterizaciones de los españoles han conseguido tan general aserto como su individualismo. Son raros los herejes frente a tan firme fe. Empieza a haberlos. El tema no es tan sencillo como se supone. He ahí otro más de los que merecen una exhaustiva inquisición documental y un libro. Es fácil definir como individualistas a los españoles, es muy difícil puntualizar los rasgos de ese individualismo. Porque lo es establecer la idea central que se oculta tras un vocablo tan rico en contenido. Y lo es más emparejar con su compleja concepción filosófica la realidad histórica de ninguna comunidad humana. Todas, y singularmente la española, brindan muchas proyecciones temperamentales a las veces contradictorias y con frecuencia a lo menos tangenciales. No es este el lugar para una ceñida definición teorética del individualismo ni para una detenida indagación del encuadre actual del pueblo español dentro de sus líneas esenciales. Sólo he de considerar el tema históricamente.

Castro se enfrenta con el individualismo hispano de una manera harto extraña. "Los españoles —dice— nunca fueron individualistas respecto a las estructuras ideales en que se expandía su creencia... El español no es

individualista cuando lo que hemos llamado el círculo total de la persona se va sintiendo concéntrico respecto de otros círculos personales en que va expandiéndose su conciencia; tiene que sentirse prolongado en otras estructuras personales, que valgan para él como una magnificación de la suya." No puedo suscribir sin muchas reservas tales palabras. A veces, al sentirse prolongados en otras estructuras personales, los españoles se han sentido sacudidos por la tortura de la emulación y han llegado a la batalla: sirvan de ejemplo las discordias que enfrentaron con frecuencia a los conquistadores de América y en especial las guerras civiles del Perú. Pero, con las palabras copiadas arriba, Castro deja además virgen el problema histórico del individualismo español. Presenta sólo algunos de los caminos por los que han llegado los peninsulares a asociarse con eficacia y algunos de los motivos que los han empujado a la acción conjunta y común.

Si los hispanos no hubieran sido capaces de mancomunarse operativamente ni aun en estos casos, habrían sido monstruos de la naturaleza. Se han asociado con éxito movidos por otras muchas fuerzas, sacudidos por otros muchos apetitos y pasiones y tironeados por otros muchos imanes, subjetivos y objetivos. La historia española nos ofrece muchos ejemplos de férvidas y prietas agrupaciones de masas humanas: para la defensa de las libertades públicas —municipios, comunidades, hermandades—, para la explotación de sus riquezas —recordemos a la multisecular asociación de ganaderos llamada La Mesta—, para el mejor aprovechamiento de sus trabajos y negocios —gremios, asocios, consulados—, para el socorro mutuo —en miles de cofradías diferentes—, para mantener orgullos o sostener vanidades —banderías o partidos—, para la diversión o el vicio, y para declararse en huelga — recordemos la que hicieron nada menos que contra Felipe II los obreros que trabajaban en la construcción de El Escorial y la que mantuvieron los campesinos cordobeses en 1599. El viejo proverbio "ni fíes, ni porfíes, ni cofradíes", que parece aconsejar contra tres debilidades de los castellanos, permite imaginarlos asociándose con harta frecuencia.

No, los españoles no sólo se han unido cuando han comulgado en la misma creencia o han visto alzarse ante ellos hombres superiores. Se han asociado muchas veces, y con éxito, por el camino del razonamiento y con inhibición de su conciencia emotiva. Aunque Castro lo niegue basándose simplemente en lacras de la vida política hispana —caudillismo, caciquismo, mesianismo— que pueden explicarse por claras sendas lógicas. Pero nada de eso favorece ni contradice la realidad del individualismo hispano. Los impulsos que inducen a la formación de un grupo de hombres

ni descubren la potencialidad arriscada del individuo, pronto a obrar según el propio albedrío, ni muestran su mansa inclinación al asentimiento o su gusto por integrarse o colaborar en uniones, agrupaciones o sociedades, y no inciden en la teorética consideración de la persona o de la comunidad como fin y fundamento de la vida espiritual, económica y política. Cabe incluso que la norma legal subordine los derechos individuales al bien común en un pueblo integrado por hombres de exaltado individualismo; y, a la inversa, que se centre en el individuo la célula de la vida jurídica en una nación donde sea instintiva la tendencia a vincularse en asociaciones diversas. Claro que en el primer caso estallará la pugna entre el hombre y la ley; y en el segundo la ley servirá en verdad para coordinar las actividades de los grupos más que las acciones de los individuos: España e Inglaterra.

El individualismo hispano no es, naturalmente, filosófico o teorético. Los españoles nunca habrían llegado a una definición de los derechos del individuo en la sociedad. Antes de sucumbir a la moda política foránea, se han preocupado siempre de fijar los derechos de la sociedad sobre el individuo. No se reglamentan los riegos sino donde es escasa el agua. Por ello en la Carta Magna inglesa se definen libertades, mientras que en la Carta Magna de León se fijan normas de justicia.

El hombre integral que ha sido —no me atrevo a escribir que es— el español, ¿ha podido no ser individualista? ¿Ha podido dejar de pensar que en él está el principio y el fin de la vida jurídica? ¿Ha podido no sentirse inclinado a obrar conforme a su albedrío? ¿Ha podido aceptar con placer la limitación de las posibles proyecciones de su propio arbitrio? ¿Ha podido experimentar vivaces inclinaciones a la solidaridad? ¿Ha podido dejar de inclinarse a la disociación y al aislamiento? ¿Ha podido renunciar a salvaguardar su libertad de opinión y su libertad operativa en el seno mismo de las asociaciones o agrupaciones a las que al cabo le ha sido forzoso pertenecer? ¿Ha podido dejar de estar pronto a la disidencia y a la rebelión dentro de ellas? Podría llegarse a sospechar que el *homo hispanus* ha ido más allá del individualismo, porque no se ha limitado a vivir a la defensiva y, lejos de encerrarse en su castillo interior, con frecuencia ha salido de él en son de guerra.

Ese hiperindividualismo español no es de hoy ni es de ayer, sino de siempre. Tiene hundidas sus raíces en nuestro pasado más remoto y fué afirmándose con el avanzar de nuestra historia. Se vincula con el orgullo y la pasión ibéricos. El orgullo y la pasión son la levadura esencial de todo individualismo. Sin orgullo y sin pasión no se ponen tensos instintivamente

los resortes de la persona humana. La razón puede mover a obrar conforme a normas de conducta individualista al hombre más inclinado a la vida colectiva, como las emociones y los instintos llegan a apretar con recios lazos a los hombres más saturados de individualismo temperamental y llegan a inclinarlos a la acción común. La proyección operativa de un grupo de hombres no es por ello clave decisiva para juzgar de sus íntimas tendencias. Es un mero dato que es preciso valorar a la luz de las fuerzas motrices que han impulsado a asociarse a los miembros que le integran.

El individualismo, al sustraernos a la servidumbre de lo colectivo, al hacernos originales y únicos, nos libera de la tortura que llega a padecer el hombre al sentirse aplastado bajo el yugo de lo social tiránico; pero como en un círculo vicioso nos vuelve en seguida a la soledad o a la batalla con los otros hombres, también originales y únicos, que gustan como nosotros de la expansión vital de su persona, que se esfuerzan en hacer su voluntad lo mismo que nosotros y que junto a nosotros desean cumplir su hirsuto destino.

Por ello, cuanto más intensa y recia sea la personalidad de los individuos que integran una comunidad, más difícil será la convivencia en su seno de los miembros que viven dentro de su marco vital y cultural. El orgullo que Estrabón atribuía a los hispanos, la dura sobriedad que les reconocía Trogo Pompeyo y la dureza del cuerpo y la vehemencia del ánimo que les otorgaba Plinio, hicieron de los españoles primitivos seres originales, únicos, saturados de una extraña cargazón individual. Su vigorosa personalidad hubo de arrastrarlos, fatal e inexorablemente, a la batalla contra los grupos humanos vecinos, hubo de empujar a unos contra otros, cuando no tenían enemigo exterior, o de inclinarlos al quietismo solitario que los apartaba en la inacción.

Al proyectar su yo explosivo hacia los mismos horizontes, necesariamente habían de chocar entre sí o de alejarse fatigados en busca de reposo en la estática soledad. Sólo cuando unían sus desbordes energéticos, como en un haz, para lanzarse a empresas comunes, de volumen suficiente para ganar su entusiasmo y de naturaleza sugestiva y atrayente para merecer su libre asentimiento, quebrantaban su soledad quietista e interrumpían sus batallas intestinas.

Libres, orgullosos, únicos, no necesitaban sentirse proyectados en otras más poderosas personalidades, sino ser atraídos por ellas a aventuras que los apasionasen, y poder decidir libremente su adhesión a la empresa planeada; poder seguir o no al caudillo mediante un acto libérrimo de su

libre voluntad. O que se pusieran tensos los resortes del común apetito de libertad de todos, pues para defender la libertad del grupo humano al que pertenecían se asociaban con tan desbordante pasión, que llegaban a sacrificar la propia vida y la vida de la comunidad. Ni una cisura individualista, ni un egoísmo, ni una ambición quebraban la unidad así lograda. Así lucharon en defensa de su independencia Hasta Regia en Andalucía y Numancia en Castilla y, como ellas, otras varias ciudades y otros varios pueblos de Hispania.

El individualismo hispano enraiza, por tanto, en el orgullo y en la pasión ibéricos. El orgullo y la pasión son gérmenes de un crudo secesionismo que, en círculos concéntricos, de radio cada vez más reducido, van apartando a los hombres hasta dejarlos en el esqueleto de su soledad individual. Las Galias se agrupaban en torno a unas sesenta *civitates*, en los días de César; Pompeyo conquistó novecientas ciudades en la parte de España donde guerreó contra los sertorianos. Los galos se enfrentaron con Roma agrupados en una comunidad prenacional y bajo un jefe; los hispanos jamás se articularon en unidades superiores a una tribu, de ordinario cada ciudad peleó aisladamente y a las veces lucharon por su cuenta cada clan, cada familia o cada hombre. Porque cada clan, cada familia o cada hombre constituían unidades aisladas, cerradas en sí mismas, se han encontrado en Hispania mayor número de pactos de hospitalidad que en ningún otro país del Occidente romano y fueron raros los *collegia* o gremios antes de que Roma los hiciera obligatorios. Al estudiar el estilo de vida de los españoles primitivos he registrado todos estos testimonios del espíritu individualista de nuestros abuelos más remotos.

No es difícil explicar cómo surgió. Orgullo más amor a la libertad —a la autodeterminación, diríamos mejor— multiplicado por coraje más pasión, he ahí la fórmula algebraica cuyo resultado fué el individualismo hispano primitivo. La fórmula de un individualismo que no caracterizó a estos o a los otros peninsulares, sino que fué común a todos —desde las columnas de Hércules al litoral cantábrico y desde Olisipo (Lisboa) hasta Tarraco (Tarragona)—, como acreditan los autores clásicos. La esperanza y el ideal triunfaron más de una vez de ese individualismo instintivo; cuando al *hombre* que cada uno era le ganaban la voluntad proyectos de vida libre y digna —humana— de otro hombre al que juzgaba superior, y se sentía atraído con ímpetu por ellos; o cuando muchos hombres, instintiva y emocionalmente, se alzaban unidos para conservar su independencia colectiva. Si no podían decidir a su capricho acerca de su participación en la aventura bélica o en el quehacer político, menguaba su rendimiento

en ellos. Y tras su vencimiento, después de heroica y bárbara lucha, o roto el encantamiento a la muerte del caudillo —Viriato, Sertorio, Pompeyo—, las voluntades individuales volvían a alzarse de nuevo como mónadas aisladas concentradas en sí mismas.

Los siglos de dominación romana hicieron andar algunas jornadas a los peninsulares en el camino de la renuncia a su hirsuto individualismo. Roma les hizo amar la vida de la civilización, que requiere la coordinación de los pensamientos y de las voluntades al servicio de la comunidad, y los españoles se asociaron para cumplir diversos fines de índole pública —el gran puente de Alcántara fué construído por un grupo de oscuros municipios lusitanos— y de carácter privado, en diversos *collegia*. Durante el señorío de Roma nuevas ideas jurídicas, filosóficas o religiosas arraigaron en las mentes de los hispanos, ganaron su devoción o su entusiasmo y a veces les movieron a la acción mancomunada — el concilio de Iliberis fué, si no la primera, una de las primeras asambleas de las iglesias de Occidente. Pero no parece probable que se alterara perdurablemente la fórmula vital básica de la recia personalidad de los peninsulares, ni que llegara a centrarse en la comunidad el fin y el fundamento de la ordenación jurídica. Esta idea no armonizaba con las directrices últimas del derecho romano, ni con la misma teorética de la salvación individual, del cristianismo. La herencia temperamental de los godos vertida en el torrente circulatorio de lo hispano-romano contribuyó en seguida a la exaltación de las tradiciones de los primitivos españoles. Porque si los vínculos jurídicos que unían a los miembros de la *sippe* ataban al individuo dentro de la familia, muchas instituciones visigodas —la clientela y la *fidelitas* prevasalláticas, el duelo judicial, la intervención en las asambleas judiciales, etc.— afirmaban la conciencia del señorío vital de la propia persona; y porque la *ferocitas* y la *superbia* de la raza llegaban a hipertrofiarla.

No puede por ello sorprender que en la historia de España posterior a la caída y ruina del imperio de Roma, queden sobradas huellas de la perduración histórica del orgullo, del amor a la autodeterminación, del coraje y de la pasión hispanas, bases del individualismo de los primitivos españoles.

Si no se olvida que el embrión de España surgió en la zona septentrional de la Península, donde habían sido más activos los cuerpos simples de cuya mezcla había nacido el individualismo hispano primitivo, en tierras donde la romanización había sido más tardía y menos intensa y entre gentes que desde el comienzo de las invasiones bárbaras, a principios del siglo v, habían vivido a la pura intemperie histórica —sin rey ni roque— y que ha-

bían recibido entre ellos a millares de refugiados godos, también exaltados por el morbo de lo individual, no se vacilará en admitir que los iniciadores de la reconquista conservaban casi inalteradas las inclinaciones de sus antepasados al ocurrir la invasión árabe.

Nuestra historia acredita, en efecto, que ni siquiera en los momentos más angustiosos de la lucha desigual contra los islamitas dejaron de aparecer en el reino de Asturias los orgullos secesionistas de los españoles primitivos. Incluso durante las largas horas difíciles de los siglos VIII al X, repetidamente se alzaron los gallegos, los vascos o los castellanos, y ora se rebelaron los siervos, ora los nobles, ora los mismos infantes. Sin dárseles un ardite del peligro tremendo que amenazaba a todos desde más allá de las fronteras, movidos por egoísmos individuales o sacudidos por la inclinación irrefrenable a vivir según los caprichos del propio albedrío. Es decir, impulsados por el más feroz individualismo; por un individualismo en ocasiones triunfador de la misma precisión de asociarse "para la defensa de las estructuras ideales en que se expandía su creencia", como diría Castro.

Tras su secesión, fueron los castellanos los que más supieron unirse venciendo la tradicional inclinación de los hispanos a obrar conforme a los dictados del personal arbitrio. No les cabía libertad de opción, necesitaban vivir unidos para vivir libres y señores de sí mismos, obligados como estaban a pelear a las veces en tres frentes. Pero un documento —el de los infanzones de Espeja— donde se refiere lo ocurrido en la frontera a la muerte del conde Sancho Garcés, nos descubre cómo Castilla no permaneció inmune al viejo morbo hispánico. Bajo la forzada unión frente al enemigo también se formaron entre los castellanos tormentas de ambiciones y de egoísmos. Y fortísimas, aceradas, audaces y briosas personalidades irrumpieron anárquicas en la escena histórica, apenas se quebró la fuerza política que los mantenía sometidos.

Cien años después, en 1132, la milicia del concejo de Salamanca asolaba el campo de Badajoz, siguiendo la costumbre de los otros concejos de entre Duero y Tajo de entrar en tierras de moros para destruir la potencia ofensiva de los almorávides. Salióles al encuentro Taxufin, hijo del sultán 'Ali, que gobernaba Al-Ándalus en nombre de su padre. Envió a preguntarles quién era su jefe para saber con quién iba a tener que pelear. Y los guerreros salmanticenses le respondieron: "Todos somos príncipes y caudillos de nuestras cabezas." Su respuesta asombró al futuro sultán africano, pero no puede asombrarnos. Encierra un maravilloso testimonio que vincula el orgullo ibérico primitivo con el anarquismo ibérico de hoy. Se habían

agrupado para luchar contra los enemigos islamitas. Irían guiados por su propio adalid, como guerreaban los de Ávila cuando realizaban sus propias campañas en Andalucía. Pero a nadie reconocían por superior. Esta vez el individualismo hispano ancestral sacudía a los guerreros de Salamanca en el mismo campo de batalla y los llevaba a expresar una idea a la par monstruosa y magnífica. La bárbara pugna contra los musulmanes a un tiempo hipertrofiaba y vencía su individualismo. Triunfaba de él al unirlos en la empresa común y lo magnificaba al empujarlos a estallar en la soberbia igualitaria y anárquica que movió sus lenguas.

No podía ocurrir nada distinto. La vida áspera, de guerra permanente contra el moro, de gentes cuya tradición temperamental enraizaba en el orgullo, la pasión, el coraje y el amor a la autodeterminación de los antepasados prerromanos, tenía que ir creando al hombre integral que acabó siendo el castellano. El castellano o los castellanos, porque, como he dicho repetidamente, la guerra "divinal" fué la guerra de todos en Castilla, y todos, o a lo menos la gran mayoría de sus hijos, coincidieron en su manera de estar en la vida. Durante los primeros siglos de la reconquista la cristiandad española en general y las gentes de las fronteras, sobre todo, se sintieron empujados a la lucha por un dramático querer ser, al servicio del perdurar. Ese "querer ser" permitió a los cristianos peninsulares salvar su propia personalidad pero a costa de una hipertrofia de su ímpetu vital. Y esa vitalidad hipertrofiada, vertida torrencialmente en la acción, aumentó la extrema tensión de los resortes de lo individual, lanzó a veces al hombre contra el hombre y hasta llegó a moverle a enfrentar a la Divinidad.

También la larga empresa de la repoblación de las tierras ganadas al Islam, a lo largo de los largos siglos de la reconquista, hubo de contribuir a afirmar el individualismo hispano primitivo. El espíritu de quimera y aventura que empujaba a los repobladores a abandonar sus viejas sedes y a acudir por caminos distintos al lugar o la plaza en que iban a asentarse, necesariamente había de exaltar la conciencia de su propia autonomía personal. Tal convicción hubo de acentuarse, sin duda, en las nuevas pueblas. En ellas habían convergido gentes de diversa procedencia. Los colonizadores, desarraigados de las agrupaciones humanas a que pertenecían, sentirían por duplicado el aislamiento que asaetea al emigrante: por su condición de desplazados y porque, siéndolo por igual todos los habitantes de la ciudad o de la villa, faltaba la fuerza catalizadora capaz de absorberlos en una sociedad ya cristalizada. Y esa vivaz sensación de aislamiento de los repobladores, cuya personalidad se había afirmado en su éxodo hacia la

peligrosa frontera, indefectiblemente había de aumentar el talante individualista heredado de sus más remotos abuelos.

Entre las muchas afirmaciones discutibles que Castro aventura en su obra, figura ésta: "La forma especial de la creencia religiosa y parejos afanes habían contribuído a nivelar las diferencias sociales [en Castilla]." Es peligroso para un filólogo dogmatizar sobre la organización social castellana: peligroso e innecesario. Innecesario porque no lo era lanzar tal aserto —le deja escapar en sus páginas sobre la toponimia— y peligroso porque la verdad es, justamente, a la inversa, que los afanes fueron parejos por la singular articulación de las clases sociales en Castilla. La creencia religiosa fué idéntica en los diversos reinos peninsulares, y sin embargo sus jerarquías sociales fueron muy distintas; y aunque hubieron de enfrentar problemas históricos iguales, las tareas que llevaron a cabo la mayoría de los castellanos fueron tareas minoritarias en Galicia, Aragón y Cataluña. En estas regiones la guerra fué en general función de minorías profesionales nobiliarias. Cuando un gallego veía contradicha su libertad por un señor y se sentía a punto de ser absorbido por la ventosa señorial, afirmaba que sus antepasados habían ido a fonsado con el rey, porque sólo los libres iban a campaña con el príncipe. En Castilla todos tenían el deber de acudir a la guerra, porque todos —uso las dos veces hiperbólicamente la palabra— eran hombres libres.

Por la singular articulación social de Castilla, aunque nunca se llegó en ella a la nivelación de las diferencias jurídicas, según Castro afirma —¡cómo se hubieran alegrado de su equiparación a los infanzones los hombres buenos, los hombres de behetría, los solariegos y los collazos!—, la comunidad en las tareas bélicas y en la suerte áspera y dura que la guerra imponía niveló, no la condición social, sino el estilo de vida y la psiquis de la mayoría de los castellanos, en el curso de los siglos x a xii.

Esa aproximación de la manera de estar en la vida de la mayor parte de los castellanos, hizo que, a diferencia de lo ocurrido en Galicia —donde la actitud defensiva de la mayoría rural frente a los señores acabó contagiando a éstos de la postura vital astuta y recelosa de los villanos—, en Castilla se generalizase y triunfara al cabo en el villanaje el alma orgullosa y agresiva que pudiéramos llamar señorial. Y con estas palabras no aludo a lo que Castro llama estilo señorial de vida de los castellanos, es decir, a su abandono de las tareas mecánicas porque, a lo que cree, se servían de las obras de moros y judíos.

Como todos los rasgos de la estructura vital de los castellanos, la psiquis orgullosa y señorial de buena parte de los moradores de Castilla —como la

misma comunidad histórica que recibió este nombre— se formó en la guerra contra el moro. Pueblo inicialmente sin señores —hablaré de ello en otra parte—, pudo tener por ello una postura señorial ante la vida. Si una minoría aristocrática hubiera señoreado al país, como señoreó *ab initio* a Galicia, las clases dominadas no habrían podido reaccionar señorialmente y Castilla se habría escindido en dos mundos ideológicos distintos. Pero no ocurrió así, el villanaje se enfrentó también con el mundo desde una postura caballeresca. Y esa postura caballeresca perduró.

Porque los nobles de la Vieja Castilla fueron, por siglos, caballeros rurales —recordemos al Cid picando sus molinos en Ubierna—, no llegaron a decantarse entre ellos, sino tardíamente, algunas familias poderosas —sólo el relativo equilibrio de sus fuerzas permitió vivir libres largo tiempo a los hombres de behetría— y el villanaje pudo ascender hasta ellos —desde la época condal y singularmente desde que surgieron grandes concejos entre Duero y Tajo— por el servicio de guerra a caballo.

Ni una sola vez asoma la caballería villana a las páginas de *España en su historia.* Castro, que intenta meter el escalpelo en el cerebro de los castellanos para conocer sus reacciones ante el mundo y para descubrir las normas de su vida psíquica, no ha captado la importancia que para trazar los rasgos esenciales del alma de Castilla tiene el nacimiento y el desarrollo entre los castellanos —y luego entre los leoneses— de esa clase social de los villanos caballeros. Y sin embargo, ¿podrá nadie negar que el decantamiento de entre el villanaje libre de Castilla —para ascender a una condición privilegiada— de los labriegos que poseían un caballo e iban con él a la guerra, es un claro exponente del estilo de vida de un pueblo? Las masas populares se orientaron en Castilla, desde el siglo IX según lo más probable, hacia un ideal de vida guerrera, señorial, noble, que les atraía como meta de su existir y en el que era posible entrar a golpes de audacia y de valor — el Cid hizo caballeros a los peones de su mesnada que se distinguieron en las batallas. Y esa orientación que se basaba en la libertad y en el ímpetu, generales en Castilla, colaboraron al triunfo del individualismo.

La libertad y el ímpetu cimentaron el estilo vital de los castellanos. La libertad porque, a más de los infanzones y caballeros, eran libres: los burgueses y campesinos sin caballo y sin señor, los hombres de behetría —pequeños propietarios que podían cambiar de señor siete veces al día— y los solariegos o colonos, a quienes era lícito abandonar a su capricho las tierras señoriales que labraban. Y el ímpetu, porque nobles y villanos, jinetes y peones, burgueses y campesinos, alguna vez, y aun algunas veces,

habían tenido que luchar contra los musulmanes o eran hijos o nietos de quienes habían peleado contra ellos, generación tras generación. He citado antes el caso de los moradores de Castrojeriz que se atrevieron a asaltar un palacio de Fernando I —1035-1065— y otro de la infanta doña Urraca y que llegaron a matar a oficiales de aquél y de ésta, en defensa de sus derechos y a impulso de su ímpetu bélico ancestral. Y como hicieron en el siglo XI los labriegos —jinetes o peones pero labriegos— de un pequeño burgo castellano, hicieron muchas veces en el curso del XII y del XIII los moradores de la vieja Castilla, los pobladores de los *Extrema Durii* y los serranos de entre Duero y Tajo. Lo acreditan los "Cantares de Gesta", la Crónica de Alfonso el Emperador, el "Libro de los fueros" de tierras de Burgos, la "Crónica de la población de Ávila" y otros textos jurídicos y narrativos. De ellos he tomado muchedumbre de ejemplos al enfrentar, antes, el exceso de rudeza de los castellanos contra lo tenue de su primitivo lirismo. El celo por sus libertades y el ímpetu en su defensa, si por de pronto afirmaban la unidad del grupo que había operado colectivamente, en seguida aumentaban el orgullo de quienes lo constituían y exaltaban las aristas de su personalidad, exaltación y aumento que enardecían su individualismo al crear en ellos un vivacísimo sentimiento de igualdad. Tal enardecimiento inflamaba luego el entusiasmo colectivo y al proyectarse éste por los mismos planos que la vez primera, volvían a ponerse en tensión los resortes de la personal individualidad de la mayoría de sus miembros. Extraño pero no paradójico proceso. Del amor a la libre determinación al ímpetu colectivo; de éste al orgullo individual y al individualismo igualitario; y de la orgullosa igualdad personalizadora otra vez al celo por la libertad colectiva, para, a la postre, en un *in crescendo* sostenido, recorrer de nuevo la misma senda en espiral que iba calentando las brasas del temperamento de los españoles primitivos.

Siempre, como antes de la conquista romana, orgullo, amor a la libertad, coraje y pasión... y desdén por lo que no fuera proyección de esa encrucijada de fuerzas anímicas, jerarquizadas como valores sociales en la guerra "divinal", al servicio de Dios y del rey y en provecho propio y de los suyos; y ese ideal de vida trascendiendo siempre de la minoría de nobles de sangre a la clase ascensional de los villanos caballeros e incluso a la estacionaria de los labriegos sin caballo. El castellano, y con él el leonés y todos los nuevos castellanos de las nuevas fronteras del reino —manchegos, extremeños, andaluces—, acabaron poseyendo un yo explosivo, una personalidad hipertrofiada, que no sólo había de desembocar torrencialmente en el individualismo, sino que había de saltar por cima de los límites de esta

calidad humana para verterse, a diestro y siniestro, en un continuo desborde energético, sobre cuantos seres, cosas o ideas aparecían en el horizonte de su existir diario.

Más allá del individualismo. El individualista se vuelve sobre sí mismo, se encastilla, cierra los portones de su fortaleza, levanta el puente levadizo, inunda los fosos y al margen de la sociedad hace lo que le viene en gana y deja hacer al vecino lo que a su vez le place. El castellano y el peninsular en general –salvadas, naturalmente, las diferencias que separan a los hijos de las diversas tierras de Hispania, como resultado de su historia dispar– no se ha encerrado nunca en su castillo interior y no se ha complacido en dejar hacer a sus contemporáneos lo que les ha agradado. Ha bajado al llano desde su fortaleza y ha acometido espada en mano para imponer su voluntad; y de paso ha lanzado su intimidad al viento y ha atraído así a seres, cosas e ideas. ¿Individualismo? No, más allá del individualismo. ¿Cómo definir a don Quijote? No podemos imaginarle autolimitándose, asociándose, colaborando quieta y mansamente; si se hubiera sentido transido de individualismo teorético o egoísta, no habría salido a deshacer entuertos. El individualismo hispano ha sido como el de Alonso Quijano: dispuesto, no sólo a hacer su real gana sino a imponerla; y las más de las veces no en puro provecho propio –eso habría sido al cabo torpe individualismo–, sino al servicio de lo que entendía defensa de una idea, bien de la sociedad, honra de su patria o de su clan o justicia del necesitado o del oprimido. Ha saltado por cima del individualismo por exceso de potencia individual.

Como ejemplo de ese hiperindividualismo podemos citar a Servet. Conocía bien la perfidia y el odio de Calvino. Sabía que lo había hecho denunciar a la inquisición episcopal de Viena (Francia), la cual lo había condenado a morir en la hoguera. Y sin embargo Miguel de Servet fué a Ginebra, quijotescamente, a sostener un duelo a muerte con su poderoso enemigo; con la loca esperanza de poder derrocarle y de poder convertir la ciudad sede del naciente calvinismo en el baluarte de sus ideales de libertad humana integral. Había escrito: "a medida que desaparezcan los motivos para que haya gobierno se abolirá todo poder y toda autoridad". Preso por orden de Calvino, que le temía, convirtiéndose de acusado en fiscal, le enfrentó sañudamente con razonadora pasión. Adivinaba que le iba la vida en su desafío, pero no retrocedió. "Negad que sois asesinos –gritó a los pastores protestantes en el curso del proceso– y yo os probaré que lo sois por vuestros actos. En una causa tan justa como la mía no se doblega mi ánimo. No temo a la muerte." Y condenado a la hoguera por

segunda vez en un año, ni en el cadalso consintió en pronunciar la fórmula trinitaria que su cruel enemigo deseaba obtener de sus labios.

Con el rigor ético contribuyó el hiperindividualismo a la quijotesca crítica de los métodos de conquista y colonización hispana en América. Detrás de las hiperbólicas, sañudas, sombrías e injustas páginas de Las Casas, junto a una emocionada devoción por los indígenas y a una justiciera pasión por la dignidad humana, asoma a las claras la exaltada tensión de una personalidad arriscada, con una cargazón de vehemente individualismo explosivo, capaz de acometer lanza en ristre contra todo y contra todos. Y Porras Barrenechea, al estudiar a los cronistas del Perú, ha escrito: "La crónica, más aun si es castellana, tiene siempre una opinión divergente que habla en voz alta." Y hace notar cómo el gran Cieza de León "expresa una opinión adversa a sus compatriotas".

No faltan, no, ni en la historia ni en la vida de España, casos de hombres cargados de individualismo cerrado y egoísta, pero por cada uno de ellos pueden señalarse centenares de personalidades señeras —o simplemente de sujetos vulgares— con repugnancia a agruparse o asociarse con nadie, que se han consumido en un fuego de acción individual, y no de concierto con la colectividad sino según su propio albedrío, pero en beneficio de esos mismos grupos o de esa misma colectividad con quienes se han negado a colaborar operativamente.

De las raíces del hiperindividualismo nacieron tres inclinaciones temperamentales de los españoles que han gravitado en la forja de lo hispánico: un vivo sentimiento de emulación, que a veces ha favorecido y a veces ha dañado las proyecciones fácticas de la comunidad y de sus grupos diversos; una altiva valoración de la igualdad entre los miembros de aquélla o de éstos, no siempre saludable para el desenvolvimiento histórico de España, y una concepción muy firme de las obligaciones que engendra la amistad, concepción que, si ha dado motivo a muchas admirables hazañas y a muchos rasgos de heroísmo civil, también ha inducido a la injusticia y al compadrazgo y ha perjudicado la vida pública española.

La exaltación de la personalidad de los españoles inexorablemente ha conducido a la ambición de igualar y aun de superar al compañero de vida y trabajos, porque nadie se consideraba inferior a los otros y a las veces juzgaba poder aventajar a muchos. Si no olvidamos cuánto ha habido de soberbia en el hiperindividualismo hispano, podremos comprender los rencores y sañas que esa violenta emulación ha encendido entre nuestros hombres de acción y de letras; no podremos sorprendernos de que en sectores fácilmente proclives a la vanidad, entre escritores y artistas sobre todo, la

emulación se haya teñido ora de envidia, ora de desdén, ora de enemistad; y podremos explicarnos por qué los explosivos yos hispánicos han empujado a veces también a muchos al quietismo y a la inacción, como resultado de su desesperanzado fracaso ante el intento de igualar los éxitos ajenos. No sería difícil espumar en la historia de España muchos ejemplos de esas soberbias emulatorias, de esos sombríos rencores, de esas celosas envidias, de esos irritados desdenes, de esas desfallecientes caídas a que el hiperindividualismo ha conducido a los españoles. Pero en un juego de antinomias, cabría también destacar las consecuencias luminosas de ese ímpetu emulatorio que el arrebato individualista ha suscitado entre nosotros. Enardecidos por el acicate de la emulación hemos hecho avanzar a España felices jornadas de su vida histórica. Algún día se escribirán muchas páginas sobre los frutos de bendición y de maldición que ha dado el hispano sentimiento emulatorio; sin él serían, por ejemplo, inexplicables muchas de nuestras hazañas en América y muchos de nuestros fracasos.

La historia de la amistad hispana merece otro libro. Habrá de iniciarse con las palabras de Estrabón sobre los españoles: Sufren la muerte por no hacer traición a sus amigos. Mil quinientos años después, Alonso de Santa Cruz, al trazar la silueta moral de Carlos V, dice de él: "era muy sospechoso, principalmente con los españoles: en tanta manera que, si le aconsejaban, pensaba que era más por amistad o malicia que no por razón". Otros textos podrían traerse a capítulo en prueba de la sorpresa que ha causado a muchos extranjeros la inclinación hispánica por ayudar a los amigos. En su magnífica galería de retratos de los magnates castellanos cuya estampa física y psíquica nos ha legado, Fernán Pérez de Guzmán dice de muchos de ellos: Buen amigo de sus amigos. Y no los calificó así a humo de pajas: lo hizo porque para él eran excelsas calidades –lo afirma en el prólogo– la lealtad al rey, la defensa de la patria y la amistad sincera; calidades por las que no se debía "dubdar los gastos ni temer las muertes".

La batalla entre los hirsutos destinos de los hispanos, inclinados a hacer su real gana como natural resultado de la expansión vital de su persona, hubo de suscitar esa hipervaloración de la amistosa confraternidad entre nosotros. Las mónadas aisladas que eran los españoles podían sentirse atraídas por empresas o por hombres que pudieran desencadenar en ellas –es decir, en ellos– tormentas de pasiones o de razones. Pero en la amistad se aúnan ideas y sentimientos comunes con emocionales atracciones recíprocas y se enlaza la paridad en los dobles deberes con la posible ruptura, *ad libitum*, de la relación con el amigo, y por ello hubo de ser ella la que triunfase de las instintivas tensiones que apartaban a quienes se hallaban

transidos de hiperindividualismo. Y hubieron de ser los vínculos flexibles y libérrimos de las obligaciones amistosas los que encauzasen nuestra convivencia habitual y diaria, poniendo en paréntesis los siempre explosivos señoríos volitivos de cada uno, y de todos, mediante voluntarias limitaciones y mutuos servicios.

Claro que muchas veces esas amistosas alianzas han aumentado la acritud de los combates entre los detonantes temperamentos españoles, al ensancharse la potencia de las fuerzas enfrentadas, por obra de la reunión, en fuertes haces, de los hombres recíprocamente amistados. Como siempre corren paralelas las electricidades positiva y negativa, con frecuencia han estallado también violentos fogonazos de enemistades bárbaras y crueles, al quebrarse la fe que la amistad implica o cuando se interferían, en el camino de la misma, fuerzas pasionales desencadenadas por mitos o furias colectivas. Y esas tronadas de feroces inamistosas pugnas personales han agudizado y perpetuado a la vez viejos enfrentamientos religiosos o políticos. Las enemistades familiares que suscitó la Guerra de las Comunidades duraban aún muy avanzado el reinado de Felipe II. Y las que encendió la tercera guerra carlista perduraban vivas todavía hace muy pocas décadas en algunas regiones rurales de España.

Hasta ayer —no quiero aquí hablar del hoy—, desde antes de Jorge Borrow hasta después de Keyserling y de Waldo Frank, quienes se han asomado a la vida española se han asombrado con frecuencia del talante señorial que igualaba a los hispanos — incluso a los de más humilde condición y a los moradores de la mayoría de las regiones de España. En el curso de esta obra quedan alegados numerosos testimonios —podrían alegarse muchos más— de la variada exteriorización por los españoles, a través de la historia, de una fuerte tendencia a la igualdad. Ese rosario de pruebas que remontan a los días más remotos de nuestro ayer, descubre un frecuente deslizamiento de los hispanos hacia la articulación democrática de la comunidad, una igualitaria valoración de hombres y pueblos y un orgulloso enfrentamiento de las jerarquías superiores mediante desdenes y violencias, increíbles si no fueran reales.

Recordemos: la ausencia en los pueblos primitivos del norte de España de reyes y príncipes; su regimiento por el libre acuerdo de quienes habitaban las ciudades o integraban las tribus; el arraigo que alcanzaron en tales tierras las asambleas populares germánicas primero y los concejos libres luego, aquéllas y éstos basados originariamente en la paridad jurídica de quienes formaban parte de ellas; la importancia que entre nosotros adquirieron después las hermandades y germanías; la saturación de villanos y

burgueses por los ideales de orgullo, honor, vergüenza y dignidad, en un movimiento de ascensión igualitario hacia los caballeros; el reconocimiento en las leyes castellanas medievales de los mismos derechos sucesorios a todos los hijos; la doctrina sobre la igualdad de todos los hombres y pueblos —incluso de los españoles y de los indios por ellos sojuzgados— que defendieron los teólogos salmantinos y que llegó a suscitar el problema mismo de la licitud jurídica de nuestra conquista; la mezcla de los peninsulares, sin escrúpulo racial alguno, con cuantas gentes se fueron cruzando en su camino; la temprana atracción de los conquistados a la fe y a la cultura de los conquistadores, sin incurrir en los orgullos discriminatorios de otros pueblos imperiales — Roma e Inglaterra, por ejemplo; el sentido de lo que Menéndez y Pelayo llamó, no sin razón, democracia frailuna, incompatible con el estilo de vida de un pueblo doblegado por aplastantes desigualdades psíquico-jerárquicas; el aplebeyamiento de los grandes tanto en la España de la Contrarreforma y del Barroco como en la España de la Ilustración y del Romanticismo — sirvan de ejemplo la princesa de Éboli y la duquesa Cayetana de Alba; la altivez con que, desde antes de Saavedra Fajardo hasta después de Larra, la gente menuda, se ha acercado a los de superior condición; y tantas y tantas muestras de llaneza igualitaria de la mayoría de los muchos jefes y caudillos que han sobresalido en la historia de España.

Recordemos también los alzamientos de las masas contra reyes y señores y su desdeñosa indiferencia ante aquéllos y éstos. En el siglo II se dijo de los españoles: "no son inclinados a prestar servicios, de tal manera que ni a un poderoso se digna ofrecérselos un rústico si no le da la gana." Y nuestros alzamientos y desdenes son documentables en la realidad de nuestra vida histórica — desde antes de las violencias del villanaje de Castrojeriz contra los palacios de Fernando I hasta después de los robos y burlas de los villanos de Cuacos en daño del César Carlos V, retirado en la vecina Yuste; y están registrados asimismo en la realidad de nuestra vida literaria, en un *crescendo* que no termina con Peribáñez, Fuenteovejuna y el Alcalde de Zalamea.

Sólo cuando se escriba la historia de la altiva valoración de la igualdad entre nosotros con la detención y el celo que el tema merecen, podremos conocer la curva auténtica de ese sentimiento nacional y descubrir las causas de sus baches pasajeros. Entonces resaltará su estrecha vinculación con el individualismo de los españoles y las interferencias y reacciones recíprocas de ambas inclinaciones temperamentales hispanas. Porque si la exaltación de la personalidad de cada hombre, al cerrar sobre sí mismo su círculo vital, provoca el sentimiento que descubrieron los salmantinos

en su respuesta al sultán almorávide: "Todos somos caudillos de nuestras cabezas", esa soberbia hiperindividualista empuja, a quienes se sienten sacudidos por ella, a enfrentarse en pie de igualdad en sus mutuas relaciones humanas y a articularse asimismo democráticamente, en cuanto miembros de una sociedad política. Pero, a su vez, su igualitario enfrentamiento vital y su democrática organización ciudadana fortifican el altanero ímpetu de la propia personalidad y afirman por ende el orgulloso hiperindividualismo de quienes habían llegado a la igualdad y a la democracia. Y en la espiral sin fin de la historia seguirán influyéndose y reactivándose recíprocamente las inclinaciones individualistas e igualitarias de los grupos humanos que gozan o padecen de una herencia temperamental propicia para el desarrollo y entrecruce de tales sentimientos. Seguirán influyéndose, claro está, mientras el juego de fuerzas creadoras de la vida histórica no produzca un giro y cambio decisivo en el destino de la comunidad.

Cuando las ideas rectoras de la articulación social y política de los pueblos enmarcados en una misma unidad de cultura, contradigan la tradicional inclinación hacia la igualdad democrática de la nación transida de individualismo, no podrá éste superar tal gravitación ideológica. Pero dentro de la flexibilidad que el clima espiritual y económico de la época consienta, llevará a la sociedad al límite máximo de posible igualitarismo jurídico-político — pensemos en Castilla, islote de hombres libres de la Europa feudal; romperá el primero con los moldes jerárquicos diferenciadores — recordemos el temprano triunfo de la organización concejil en tierras castellanas; y en tanto no les sea posible transformar en democracia orgánica a la nación cuyos hijos se sienten oprimidos por ímpetus individualistas, verterá el sentimiento igualitario de los mismos en su cosmovisión, en sus concepciones éticas, en su estilo de vida y en su estructura funcional — así ocurrió en la España del Renacimiento, del Barroco y de la Ilustración.

He ahí el porqué de los rasgos temperamentales de los españoles, basados en la conjunción indestructible de su individualismo y de las lógicas proyecciones demo-igualitarias del mismo. El porqué de esos impulsos y tensiones que ora han elevado al pueblo hacia los arquetipos de vida nobiliaria, ora han aplebeyado a los nobles; ya han encendido revueltas o engendrado desprecios en las masas, ya han alumbrado ideas fecundas sobre la paridad jurídica y vital de conquistadores y conquistados; y que cuando no han logrado quebrar las articulaciones sociales de signo jerárquico, han igualado a los ciudadanos ante el peso de la autoridad regia —"del rey

abajo ninguno"— y han creado "democracias frailunas". El porqué de esos impulsos y tensiones que se traducen en el "nadie es más que nadie" de los campesinos castellanos.

A ese individualismo así triplemente proyectado hacia la emulación, la igualdad y la amistad jamás se habría llegado por obra de la simbiosis mediante la cual Castro intenta explicar el estilo vital hispano.

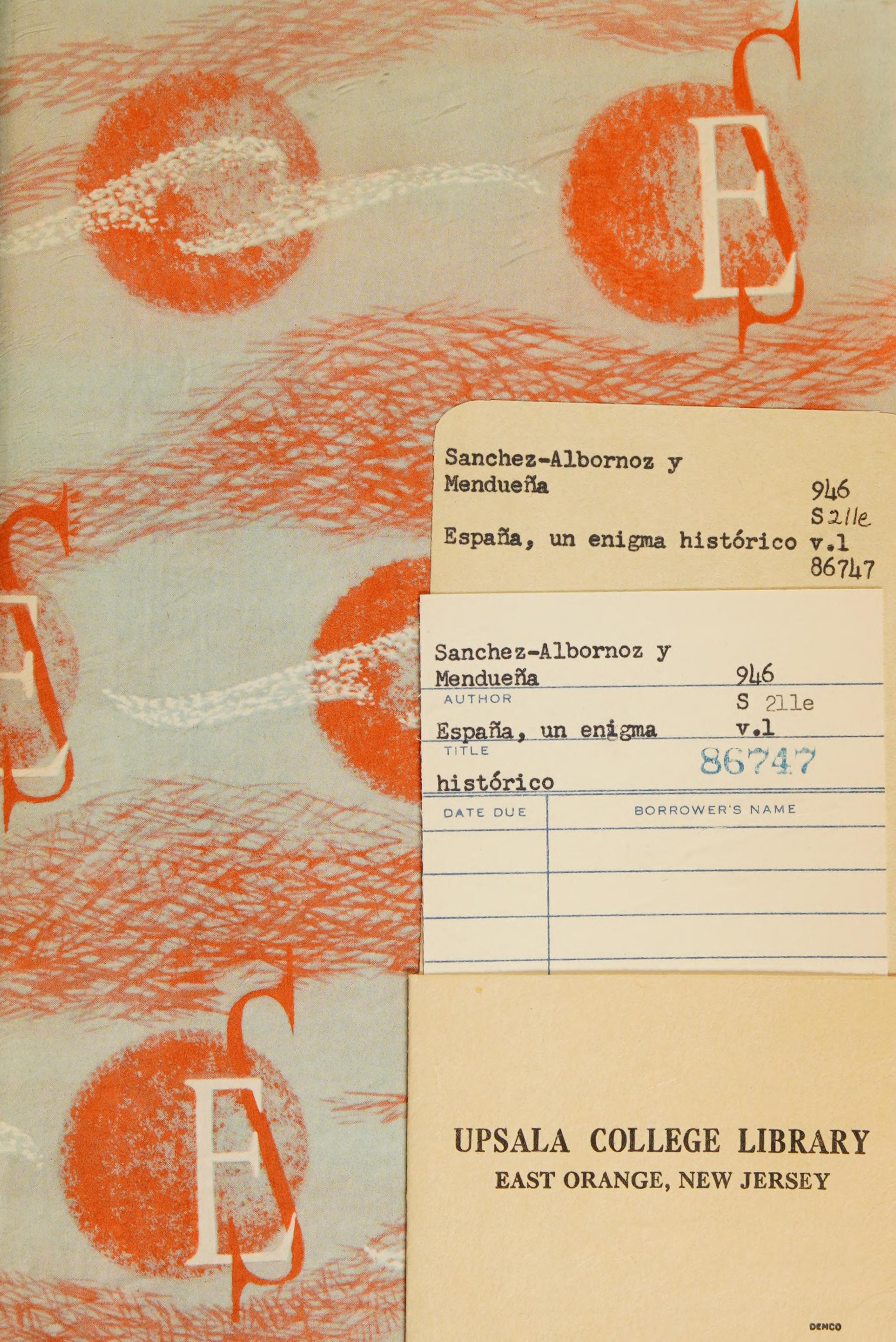
Ese hombre de yo hipertrofiado, amador de su libre autodeterminación, torturado por la ambición emulatoria, amigo de sus amigos y a quien su orgullo, audacia, coraje y pasión inclinaron a enfrentar a los otros igualitariamente, en el curso de los siglos XI y XII aceptó de Al-Ándalus, y de allende el Pirineo, muchas formas de pensamiento, no pocas técnicas, diversos estilos literarios y artísticos y varias instituciones, al mismo tiempo que asimilaba a las minorías mozárabes y a los inmigrantes ultramontanos. Al proyectarse sobre los seres, los objetos y las ideas que encontraba en torno a él, sabía pues captarlas e influir sobre ellos. Su vigor, su personalidad, no lo incapacitaban para llegar a objetivarse en pensamientos o en cosas. Habría podido mudar despaciosamente su estilo vital. Las estructura funcional de los pueblos no es inalterable. Los ingleses cambiaron mucho en la tardía Edad Media y los franceses no poco en la "Guerra de los cien años". Nunca habría el castellano dejado de ser el *hombre* que era ya. Pero su garra vital habría podido permitirle realizar un giro importante en el cuadrante de la historia. Ésta se encargó de solidificar su manera de estar en la vida y de enfrentar el mundo. La personalidad desbordante, más allá del individualismo del *homo hispanus* no habría sido obstáculo para que hubiera llegado a ser un occidental en el estricto sentido del vocablo. Cabe señalar el rumbo histórico que acabó afirmando su multisecular herencia temperamental.

FIN DEL TOMO I

Y

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.



Sanchez-Albornoz y
Mendueña 946
S 21le
España, un enigma histórico v.1
86747

Sanchez-Albornoz y
Mendueña 946
AUTHOR S 21le
España, un enigma v.1
TITLE 86747
histórico

DATE DUE	BORROWER'S NAME

UPSALA COLLEGE LIBRARY
EAST ORANGE, NEW JERSEY

DEMCO